FRANCO CASSANO
L'umiltà del male
Editori Laterza Collana Anticorpi, © 2011, Gius. Laterza & Figli
Prima edizione marzo 2011, Seconda edizione aprile 2011, Terza edizione maggio 2011

Franco Cassano insegna Sociologia dei processi culturali nell'Università di Bari. Tra le sue pubblicazioni: Approssimazione (Il Mulino 1989); Partita doppia (Il Mulino 1993); Modernizzare stanca: perdere tempo, guadagnare tempo (Il Mulino 2001); Homo civicus. La ragionevole follia dei beni comuni (Dedalo 2004); Tre modi di vedere il Sud (Il Mulino 2009). Ha curato con Danilo Zolo L'alternativa mediterranea (Feltrinelli 2007). Per i nostri tipi è autore di: Paeninsula. L'Italia da ritrovare (1998); Oltre il nulla. Studio su Giacomo Leopardi (2003); Il pensiero meridiano (n.e.,2010).

Progetto grafico di Raffaella Ottaviani

Questo libro è stampato su carta amica delle foreste, certificata dal Forest Stewardship Council
Proprietà letteraria riservata Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari
Finito di stampare nel maggio 2011 SEDIT - Bari (Italy) per conto della Gius. Laterza & Figli Spa ISBN 978-88-420-9583-5

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche ad uso interno o didattico. Per la legge italiana la fotocopia è lecita solo per uso personale purché non danneggi l'autore. Quindi ogni fotocopia che eviti l'acquisto di un libro è illecita e minaccia la sopravvivenza di un modo di trasmettere la conoscenza. Chi fotocopia un libro, chi mette a disposizione i mezzi per fotocopiare, chi comunque favorisce questa pratica commette un furto e opera ai danni della cultura.

PROLOGO

Ci sono libri che raccolgono le tappe di un lungo percorso ed altri che, pur venendo anch'essi da una lunga incubazione, si condensano più rapidamente, di fronte alla pressione esercitata da un problema, libri che vogliono segnalare un'urgenza e sperano di essere stati scritti per tempo. Questo libro appartiene alla seconda categoria, perché i testi che lo compongono sono tutti fortemente legati tra loro e al passaggio che stiamo vivendo. Essi muovono da un presupposto molto chiaro, l'osservazione preoccupata della straordinaria vitalità del male, della sua fecondità e capacità di espandersi. L'ipotesi iniziale è che oggi il male, nella sua lunga sfida contro il bene, riesca a partire con un margine di vantaggio difficile da annullare. Esso è un fondista veloce, corre svelto e leggero come se fosse in discesa, mentre sull'altro versante il bene arranca affannosamente su un'eterna salita. E anche quando crede di essere riuscito a conquistare posizioni stabili e forti, è spesso costretto ad accorgersi che quei territori non sono sicuri e possono tornare nelle mani del suo avversario, avverte gli scricchiolii degli argini e del proprio sistema di difesa.
L'ipotesi da cui muove il nostro ragionamento è che questo vantaggio del male dipenda in primo luogo dalla sua «umiltà», da un'antica confidenza con la fragilità dell'uomo, che gli permette di usarla ai propri fini. Del resto chi lavora sulle tentazioni non può non conoscere le nostre debolezze. Il bene, invece, è così preso dall'ansia di raggiungere le sue vette che spesso finisce per voltare le spalle all'imperfezione dell'uomo, lasciandola tutta nelle mani delle strategie del male. Chi ha gli occhi fissi solo sul bene, spesso ha deciso di non guardare altrove: l'urgenza di giudicare, di misurare l'essere sul metro del dover essere, lo porta a guardare con

VISIT…

impazienza chi rimane indietro, e tale mancanza di curiosità lo porta alla sconfitta. Il male approfitta della distrazione o della boria del bene per mettere le tende e costruire alleanze.
È per questa ragione che, accanto a Primo Levi e al capitolo del suo I sommersi e i salvati dedicato alla «zona grigia», è così presente in questo libro la figura del Grande Inquisitore, descritta da Ivan in un capitolo famoso dei Fratelli Karamazov. Nella cupa bramosia di potere dell'Inquisitore c'è, infatti, del metodo, proprio come nella follia di Amleto. Egli rimprovera a Cristo di avere avuto un'immagine troppo alta e nobile dell'uomo, tale da poter essere vissuta e messa in pratica solo da «dodicimila santi per ogni generazione». L'Inquisitore trionfa nel mondo perché, dopo essere partito per i deserti della perfezione spirituale, ha deciso di lasciare i santi al loro destino e si è girato verso tutti gli altri, verso quelli che non sono all'altezza dei migliori e non possiedono le loro stesse virtù. Se i santi, nella loro scalata verso il bene, si accontentano di essere minoranza, il male ha scelto la maggioranza degli uomini, e lavora su di essa, interrompendo tutte le vie di collegamento con i migliori.
Ovviamente questa attenzione per i più deboli non nasce da un sentimento di fraternità e condivisione, ma dal desiderio di usarli per i propri disegni, di riprodurne la soggezione, di mantenerli per sempre fanciulli e dipendenti da sé. D'altra parte la figura dell'Inquisitore non vive solo nella Spagna descritta dalla Leggenda e popolata dalla miseria, dall'ignoranza e dalla soggezione incondizionata ai potenti. La capacità di coltivare ed esaltare la debolezza dell'uomo, di riprodurne la fanciullezza ha assunto da tempo forme nuove. Al posto della soggezione si afferma l'atteggiamento apparentemente opposto, l'esibizione invereconda del sé, la rivendicazione della propria rozzezza come una qualità, il mediocre ed effimero divismo dei reality, la cessione del compito dell'educazione agli eroi della società dello spettacolo. E l'eroe del nostro tempo è quello che, dismesso come arcaico e repressivo ogni scomodo confronto con i principi, scambia la democrazia con l'esibizione della propria volgarità. Che cosa c'è di più infantile di questa fabbrica delle tentazioni, di questa incontinenza di massa, di questa concentrazione ossessiva su se stessi? I Grandi Inquisitori del nostro tempo non rinviano alla salvezza eterna, ma agli orgasmi del presente, non custodiscono verità rivelate e il potere di un apparato, ma sono «democratici», ripetono al popolo che ha sempre ragione.
Perché le cose comincino a cambiare è necessario che il bene si giri verso l'imperfezione dell'uomo e smetta di guardarla dall'alto, abbandoni l'inerzia che discende dalla sua presunzione. Tale supponenza può essere in parte capita: chi è impegnato seriamente a cercare la perfezione può reagire con un gesto di sufficienza verso chi non è all'altezza dei principi. Ma anche la presunzione dei migliori è una forma di imperfezione. Ed è più diffusa di quanto si pensi. Nel nostro mondo, infatti, mena vanto di sé anche una virtù che è più l'attributo di una posizione professionale, di una cultura di ceto dedita alla cura della propria distinzione che non il risultato di una forte tensione morale. Ma anche laddove è forte e sincera, la tensione rimane del tutto insufficiente, perché salvarsi in pochi, in un mondo nel quale si allarga l'egemonia del male, non è solo triste, ma anche impossibile. Occorre quindi ridurre lo scarto tra i migliori e tutti gli altri, creare collegamenti e scambi e imparare che ogni vittoria delle sole avanguardie è fragile ed esposta al rischio di essere accerchiata e battuta. Si tratta di scegliere i molti, ben sapendo che la scelta di cercare un consenso vasto e popolare è piena di trappole e di tentazioni. Alla fine della strada si può scoprire di essere diventati troppo simili a coloro che si intendeva combattere, di rassomigliare troppo al Grande Inquisitore.
È accaduto e potrebbe ritornare ad accadere. Ciò che fa la differenza tra l'umiltà del bene e quella del male non è solo la diversità dell'obiettivo proposto, ma la qualità del percorso. La finitezza e la fragilità non sono aspetti secondari della nostra condizione di uomini, ma il suo centro, il tratto che ci accomuna: nessuno di noi è perfetto. E da questo «basso stato e frale» si deve partire se non ci si vuole salvare in pochi. La salvezza che preferiamo è quella che ha l'ambizione di portare con sé anche la fanteria. Non per incolonnarla e portarla poi a votare per il bene, ma per ridurne la dipendenza ed innalzarne la dignità, anche quando questo comporta una perdita di potere.

L'umiltà del male Capitolo primo - La debolezza e il potere La verità dell'inquisitore Il potere attraversa in modo così capillare e profondo l'esistenza degli uomini da affacciarsi in una folla sterminata di rappresentazioni dello spirito umano. Esso non riempie solo le biblioteche degli studiosi della politica, ma affiora anche in grandi opere della letteratura e del teatro, assumendo talvolta un rilievo così forte da diventare il reale protagonista della rappresentazione. Basti pensare a Shakespeare, dall'Amleto al Macbeth, da Re Lear al Riccardo III, oppure, in tempi più vicini a noi, a Canetti, la cui opera gira ossessivamente intorno al nesso tra potere, morte e sopravvivenza, oppure alle angosce di Joseph K. e dell'agrimensore K, i protagonisti del Castello e del Processo di Kafka, piccoli esseri insignificanti e paralizzati di fronte ad un potere imperscrutabile. E ovviamente l'elenco potrebbe continuare.

Tra i testi letterari incontrati dalla riflessione filosofica e politica figura ormai da tempo anche la Leggenda del Grande Inquisitore, la storia che Ivan racconta a suo fratello Alioscia nel quinto libro dei Fratelli Karamazov. La ricostruzione che noi riproporremo di questo testo famoso si discosta però da quella più consolidata e diffusa, che vede in esso una sorta di confronto nitido e semplice tra il male e il bene, tra il Grande Inquisitore e Cristo, tra l'abiezione a cui porta la libidine del potere e la purezza di Gesù, che per tutto il testo tace come se volesse rimarcare l'abisso che separa le passioni terrene dalle altezze del cielo. Noi siamo convinti invece che quel testo suggerisca molte altre riflessioni e che la difesa del Grande Inquisitore meriti molta attenzione perché offre una rappresentazione del rapporto tra il bene e il male molto complessa e per la stessa ragione più interessante di quella prevalente, una rappresentazione che non ripete schemi già noti, ma indica tracce nuove. Chi legge con attenzione e in tutte le sue pieghe il lungo monologo dell'Inquisitore si accorge che i confini tra il bene e il male sono molto più sfumati ed incerti e che tra l'uno e l'altro esistono dei sottili passaggi cromatici, proprio come accade in quella zona grigia che Primo Levi ci ha insegnato a riconoscere. Il male non rimane fermo, ma è mobile e inquieto, capace di diffondersi e dilagare oltre i suoi originari confini. Ed è proprio questo l'interrogativo che guida il nostro percorso di lettura: come mai il male è così resistente, capace di penetrazione capillare, continuamente in grado di riemergere anche laddove sembrava che fosse stato sconfitto? Ebbene, un testo come la Leggenda possiede la rara qualità, attraverso la lunga confessione-arringa del suo protagonista, di farci vedere quanto ricche siano le strategie del male e quanto grandi siano le difficoltà del bene.

La scena iniziale della storia raccontata da Ivan, nota quanto suggestiva, è quella di una piazza della Siviglia del XVI secolo ai tempi dell'Inquisizione, in un'estate infuocata, in cui anche le notti, attraversate dall'odore del lauro e del limone, non concedono respiro. In quella stessa piazza, appena il giorno prima, al calore di un'estate torrida si era aggiunto quello di un rogo sul quale erano stati bruciati, su ordine dell'Inquisizione, più di cento «eretici». In quella piazza si aggira una folla misera, che affronta la sua sofferenza e che non ha mai cessato di attendere «fanciullescamente» che Cristo ritorni sulla terra, pur avendo trascorso nell'attesa di quel ritorno ben quindici secoli. E proprio quel giorno Cristo, mosso a pietà da questa richiesta continua, decide di ritornare sulla Terra almeno per un istante, non con l'immenso spiegamento di forze del giorno del Giudizio finale, ma mescolandosi alla folla. E per questo suo ritorno tra gli uomini egli sceglie «quella stessa forma umana, in cui s'era aggirato fra loro per trentatre anni quindici secoli prima». Questa circostanza lo rende però riconoscibile, e la folla si accalca attorno a lui, chiedendo di essere benedetta. Ben presto il contatto diretto con chi è stato atteso così a lungo fa nascere nella folla la richiesta di miracoli. E di fronte alle sofferenze degli uomini Cristo non si nega: dapprima ridà la vista ad un uomo cieco fin dall'infanzia e subito dopo riporta in vita una bimba di sette anni morta da poco. E di fronte a questi portenti la folla gli si stringe attorno con grida, singhiozzi ed un'immensa emozione [Nota: F. Dostoevskij, I fratelli Karamazov, introduzione di V. Laksin, Einaudi, Torino 1981. vol. I, Libro quinto, Pro e contra, cap. V, pp. 332-333.].

È in quel momento che entra in scena il Grande Inquisitore, un vecchio di quasi novantanni, ancora alto e diritto, che passando per la piazza osserva il tumulto e poi l'uomo da cui esso è

nato. Il suo sguardo sfolgorante all'improvviso si rabbuia e si riempie di rancore. Ha riconosciuto Cristo e dà subito ordine di condurlo in prigione. La folla, intimorita ed ormai abituata ad obbedire, lascia passare le guardie che arrestano e portano via l'uomo intorno al quale fino a poco prima si era accalcata.
E proprio al culmine di questa «sivigliana notte senza respiro» che il Grande Inquisitore si reca a far visita al suo prigioniero. Durante tutto il suo lungo discorso si rivolgerà a Cristo con il Tu, ma non farà mai direttamente il suo nome, così come Cristo non replicherà mai al monologo del suo interlocutore. È già questo straordinario e sorprendente rovesciamento dei ruoli a rendere fosca ed angosciosa la notte: Cristo è prigioniero non di un potere avverso od estraneo alla religione cristiana, ma di un prelato che deriva la propria autorità dalla sua predicazione, dalla fedeltà alla verità in essa rivelata. E questo rovesciamento non è un coup de théâtre, ma il cuore della Leggenda: il Grande Inquisitore non tenterà minimamente di occultarlo, ma al contrario darà una lunga, lucida e risentita spiegazione delle sue «buone» ragioni.
All'inizio è proprio l'Inquisitore, subito dopo aver preannunciato di volerlo mandare al rogo l'indomani, a ordinare al suo interlocutore di tacere, perché ogni sua parola suonerebbe come un'aggiunta, un completamento o una precisazione a quanto detto durante la sua prima venuta sulla Terra, e per questa stessa ragione minerebbe l'autorità della tradizione, della «verità» a suo tempo rivelata agli uomini. Essa suonerebbe come eretica e quindi passibile della massima pena. Ma l'Inquisitore non si sofferma su questa minaccia. Egli tiene soprattutto a ricordare che ogni supplemento di verità mirato a rafforzare e precisare il messaggio originario avrebbe l'effetto di togliere agli uomini quella libertà che proprio Cristo aveva posto al centro del suo modo di proporre la fede. Ma questo argomento rassomiglia troppo ad un miserabile sofisma e non appare degno di considerazione. È soprattutto sulla concezione della fede proposta da Cristo nei Vangeli che l'Inquisitore ha un rimprovero durissimo da muovere: consegnando la fede ad un atto di libertà, Cristo ha proposto agli uomini un compito del tutto superiore alle loro forze. Gli uomini, dice il vecchio prelato, non sono fatti per la libertà perché non ne sono all'altezza.
Per dimostrare l'astrattezza velleitaria di una fede fondata sulla libertà l'Inquisitore ricorda a Cristo le tre tentazioni che Satana gli aveva proposto durante il suo soggiorno nel deserto: quella della conversione delle pietre in pani per rendere più convincente e popolare la sua predicazione, quella di tuffarsi nel vuoto per far sì che gli angeli accorressero in volo per salvarlo, e infine quella dell'offerta del potere e del dominio sul mondo. Ebbene Cristo, ricorda l'Inquisitore, aveva rifiutato tutte le tentazioni perché aveva ritenuto che cedere ad esse avrebbe significato conquistare gli uomini, non sollecitarli alla libera scelta della fede, usare una forma di potere e non rivolgersi alla loro coscienza. Quel rifiuto delle tentazioni indicava agli uomini una via verso la fede molto esigente, non facilitata dal tessuto dei prodigi e dei miracoli, una via legata al possesso di una grande e coraggiosa spinta spirituale. Ebbene, questa concezione alta ed esigente della fede è, ribadisce l'Inquisitore, del tutto sproporzionata rispetto alla reale capacità dell'uomo. Si tratta di una concezione aristocratica, che può essere fatta propria solo da una ridotta schiera di eletti, perché gli uomini, «debole schiatta sediziosa» [Nota: Ivi, p. 341.], sono nella loro grande maggioranza molto inferiori alle sue pretese. La fede richiesta da Cristo è in realtà rivolta solo ad una minoranza di essi, a «dodicimila per ciascuna generazione», quelli capaci di sopportare «decine d'anni di affamato e nudo deserto, nutrendosi di locuste e di radici». Ma questi uomini «più che uomini, afferma con brutalità il vecchio, erano Iddii»[Nota: Ivi, p. 342.].
Noi, afferma l'Inquisitore, e qui il riferimento alla Chiesa e a quella cattolica ed apostolica romana è ovvio, ci siamo preoccupati non di costoro, di questi eletti, di questi uomini dalle doti spirituali superiori, ma di tutti gli altri, di quelli che non sono dotati delle loro capacità, ci siamo preoccupati della stragrande maggioranza degli uomini. Infatti, "Che colpa hanno tutti gli altri, i deboli se non sono stati capaci di sopportare quello che hanno sopportato i forti? Che colpa ha un'anima debole, se non è in grado di accogliere in sé doni tanto tremendi?" [Nota: Ibidem] È

questo il punto più delicato ed importante dell'argomentazione dell'Inquisitore, la critica all'aristocratismo etico di Cristo in nome di un amore per gli uomini più pieno e realistico, di un amore capace di tenere conto della loro debolezza, di non rimuoverla e condannarla, ma di venire incontro ad essa: «Tu sei orgoglioso dei Tuoi eletti, ma con Te ci sono solo gli eletti, mentre noi diamo la pace a tutti» [Nota: Ivi, p. 344]. La Chiesa è andata più avanti e oltre Cristo, è andata incontro agli uomini non criminalizzando la loro debolezza etica, ma accogliendola con indulgenza.

Il ruolo della Chiesa in questa rappresentazione nasce da una visione dura e spietata dell'uomo, da una ricognizione delle sue debolezze, dalla convinzione che egli sia incapace di vivere con la libertà. Dalla libertà, sostiene l'Inquisitore, l'uomo ricava solo incertezza, angoscia e smarrimento. Egli non ha la tempra per affrontarla, cerca beni diversi, vuole sicurezza, certezze a cui appoggiarsi; vuole «il miracolo, il mistero e l'autorità» [Nota: Ivi, p. 340, corsivo nostro], esattamente quei beni che Cristo ha rifiutato nel deserto; vuole il pane terreno e non quello celeste, «va in cerca, non tanto di Dio, quanto dei miracoli»[Nota: Ivi, p. 341].

Un uomo normale nel deserto avrebbe ceduto subito a tutte le tentazioni, non avrebbe rifiutato il pane terreno per quello celeste, avrebbe accolto volentieri l'aiuto degli angeli in suo soccorso e non avrebbe certo respinto la lusinga del potere. «Libertà e pane terreno a sufficienza per ciascuno non sono concepibili insieme, poiché giammai, giammai - afferma con infinito cinismo il vecchio - non sapranno farsi le giuste parti fra loro», visto che gli uomini «non potranno mai essere liberi, perché sono deboli, pieni di vizi, inconsistenti e sediziosi» [Nota: Ivi, p. 338]. E la proporzione tra i pochi eletti e il resto degli uomini parla da sola, poche decine di migliaia contro decine di milioni, «innumerevoli come la sabbia del mare». Anch'essi amano Cristo, ma egli sembra essere attento soprattutto a coloro che più si avvicinano alla sua perfezione e trascura tutti gli altri, quelli che invece la Chiesa non dimentica ed ama veramente.

Cristo ha quindi sbagliato. Tu, lo rimprovera il vecchio, «non volesti asservire l'uomo col miracolo, e bramavi una fede libera, [...] e non già le servili effusioni dello schiavo al cospetto del potente, che una volta per sempre lo ha terrorizzato» [Nota: Ivi, p. 341]. E così facendo hai «giudicato troppo altamente degli uomini, giacché, in fin dei conti, costoro sono degli schiavi, seppure con la costituzione del ribelle». La Chiesa non ha fatto che partire da questo limite, dal disegno di colmare questo vuoto, e ha provveduto a colmarlo. Essa ha restaurato la forza del mistero, del miracolo e dell'autorità. Non ha respinto le tentazioni proprio perché voleva venire incontro agli uomini concreti; essa non ha paura di riconoscere i loro vizi e le loro debolezze, ma invece di fustigarli li accoglie e li riflette. Non attende gli uomini più puri e più forti: troppo facile. Essa vuole salvare tutti quanti.

E se per far questo essa è costretta a ricorrere all'inganno, a promettere loro la vita eterna ben sapendo che si tratta di una menzogna, sarà stata comunque capace di regalare agli uomini la felicità, non quella libertà tormentosa che, lasciata a se stessa, può condurre solo a distruzioni e a lotte fratricide. Essa assolverà gli uomini dai loro peccati, darà ad essi la pace.

E noi permetteremo loro anche il peccato: sono così fragili e impotenti; e loro ci vorranno bene come bambini, per il fatto che noi permetteremo loro di peccare. Noi diremo loro che ogni peccato sarà rimesso, se compiuto col permesso nostro: e il permesso di peccare noi glielo concederemo perché li amiamo, e il castigo di questi peccati, ebbene, lo assumeremo a carico nostro.

[...] Ed essi non ci terranno nascosto assolutamente nulla di loro stessi. [...] Perfino i più torturanti segreti della loro coscienza, tutto, tutto porranno in mano a noi[Nota: Ivi, pp. 345-346].

In altre parole, spiega il vecchio, il magistero della Chiesa è il corrispettivo della insuperabile fanciullezza degli uomini, dell'impossibilità per essi di diventare liberi e autonomi. La Chiesa non li ha espropriati della loro autonomia, ma ha soltanto risposto alla loro richiesta di assumere su se stessa l'insopportabile onere della decisione. Così facendo essa li ha «liberati dal

grave affanno e dai tremendi tormenti che accompagnano ora la decisione libera e personale» [Nota: Ivi, p. 346].
Certo, si tratta di un inganno, e sulla Chiesa pesa il compito di serbare questo segreto, ma essa è sostenuta dalla consapevolezza di averlo fatto per la felicità degli uomini e su loro richiesta. Assumersi questa responsabilità, reggere una macchina che si fonda sull'inganno sistematico non è semplice né agevole. Coloro che reggono la Chiesa dovranno caricarsi di questo onere, dovranno custodire la maledizione che nasce dalla conoscenza della verità, ma in cambio avranno contribuito alla felicità di «migliaia di milioni di fanciulli». Ma, osserva l'Inquisitore, che cosa è preferibile? Una concezione elitaria ed irresponsabile nei riguardi dei più deboli come quella di Cristo oppure questo lavoro di gestione e controllo del potere, che permette agli uomini di non aprire mai gli occhi, di rimanere bambini, e che li fa vivere e morire cullati da menzogne, che gli presentano un quadro della vita terrena e di quella successiva tale da dar loro la pace? Il potere della Chiesa nasce quindi dalla scelta di aver colmato la distanza tra la predicazione di Cristo e la realtà concreta degli uomini. Alla base di quel potere sta una concezione spietata e pessimistica della natura degli uomini: essi vogliono essere liberati dalla loro libertà, vogliono essere rassicurati, e sottomessi alla forza dirompente del miracolo, del mistero e dell'autorità. Puntare su una fede forte e libera significa puntare su un'esigua minoranza lasciando tutti gli altri in balia di se stessi.
I pericoli dell'aristocratismo etico Fin qui la prospettiva di lettura che noi proponiamo non sembra differenziarsi in modo rilevante da quelle prevalenti. C'è però un interrogativo che la lunga requisitoria del Grande Inquisitore non può non suscitare anche nel lettore più diffidente ed ostile e non è facilmente aggirabile: c'è qualcosa di vero in questa descrizione? Essa è soltanto una miscela di aspirazione al potere, di disprezzo e strumentalizzazione della debolezza degli uomini oppure lascia intravedere un problema che va al di là della semplice polemica di Dostoevskij contro la Chiesa cattolica? La storia narrata dall'Inquisitore rappresenta solo una forma determinata di potere oppure è qualcosa di più, rappresenta la radice che alimenta ogni potere? E non è la Leggenda capace di illuminare come pochi altri testi il rischio che costantemente circonda gli spiriti più elevati, quello di essere così davanti e più in alto rispetto ai propri simili da rimanere soli, poche decine di migliaia contro innumerevoli decine di milioni? Così da sembrare molto più che un modello da imitare, qualcosa di inarrivabile e lontano? E da lasciare un enorme spazio all'iniziativa di un potere lucido e disincantato, interessato ad esaltare ed assecondare la debolezza degli uomini proprio per farne l'alimento della propria esistenza e stabilità? L'errore che il Grande Inquisitore rimprovera a Cristo è un errore di generosità nei riguardi degli uomini, un errore comune a tutti coloro che, mossi da una forte spinta ideale, si gettano impetuosamente in avanti, scoprendo poi dolorosamente non solo di non avere più amici alle spalle, ma di essere circondati dall'indifferenza se non addirittura dall'ostilità. Il vantaggio dell'Inquisitore, quello che gli ha permesso nel corso di quindici secoli di occupare ed usurpare lo spazio della predicazione evangelica sostituendo ad essa una macchina di potere, sta tutto nella sua visione più realistica dell'uomo, nella scelta di attenderlo non alle grandi imprese edificanti, ma nel momento della debolezza e del bisogno. Sta nel fatto che egli crede che la verità dell'uomo risieda soprattutto nella sua perenne ed insanabile immaturità.
Si tratta senza dubbio di un'immagine cinica, ma capace nello stesso tempo di afferrare in modo nitido un aspetto importante della realtà, e di volgerlo a proprio favore. Quando Ivan ha quasi ultimato il suo racconto, Alioscia ha un moto di entusiasmo ed esclama: ma il «tuo poema è un'esaltazione di Gesù, e non una [sua] detrazione... come tu avresti voluto», e subito fa seguire l'interpretazione più comoda e banale della Leggenda, quella che è stata sposata da molti interpreti e che spesso ne ha disperso la portata eversiva. La descrizione del Grande Inquisitore, sostiene Alioscia, non parla certo del cristianesimo autentico: «È Roma questa, e non tutto di Roma, è la parte falsa: sono gli esponenti peggiori del cattolicesimo, gl'inquisitori, i gesuiti» [Nota: Ivi, p. 347].

Ma gli esempi portati da Alioscia non possono certo vantare lo spessore del Grande Inquisitore. Costui, infatti, ha aggiunto al suo racconto un particolare rivelatore, e per noi di capitale importanza, che ne complica ed innalza la figura, e impedisce di ridurre la sua arringa all'espressione di una semplice bramosia di potere. Egli, infatti, rivendica con orgoglio di aver fatto a suo tempo delle scelte coraggiose e radicali: Sappi che anch'io sono stato nel deserto, anch'io mi sono nutrito di locuste e di radici, anch'io ho benedetto la libertà con la quale Tu avevi benedetto gli uomini, e anch'io m'ero preparato a entrare nel numero degli eletti Tuoi, nel numero dei capaci e dei forti [...]. Ma io ho aperto gli occhi, e non ho voluto servire la follia. Ho virato di bordo, e mi sono aggregato alla schiera di quelli che hanno emendato le Tue gesta. Ho girato le spalle agli orgogliosi, e mi sono rivolto agli umili, per la felicità di codesti umili [Nota: Ivi, p. 346].

L'Inquisitore presenta quindi la sua posizione come il risultato di una libera scelta, maturata nel momento in cui si è reso conto che la via di Cristo era la via di pochi e che era necessario voltare ad essa le spalle per poter andare incontro a tutti gli altri. La sua prospettiva quindi non è necessariamente la proiezione di un semplice calcolo di opportunità, incapace di andare al di là dei propri interessi ristretti. A suo tempo egli ha scelto la strada del deserto, e ne è tornato non perché dalla sfida è uscito sconfitto, ma perché ha ricavato da quell'esperienza una convinzione del tutto opposta a quella che l'aveva spinto a misurarsi con le grandi prove spirituali. Non è tornato indietro perché non era all'altezza delle prove, ma perché ha capito che esse avrebbero salvato solo pochi eletti come lui, chiedendo ad essi di dimenticare il destino di tutti gli altri. E questo gli era apparso ripugnante. Certo, si potrebbe pensare che quella dell'Inquisitore sia un'abile menzogna che nasconde una scelta tutt'altro che nobile: meglio essere primo tra gli uomini che diventare l'ultimo dei Santi o soltanto uno di essi.

Ma noi, come Montaigne [Nota: M. de Montaigne, Saggi, I, XXXVII, Adelphi, Milano 1992, pp. 300-305], non vogliamo essere tra quelli che abbassano i moventi delle azioni altrui per far tornare i conti del loro ragionamento, ben sapendo che il lato più interessante del discorso si rivela solo quando si rinunzia ad ogni stratagemma di liquidazione dei suoi aspetti più scomodi.

L'argomento addotto dal Grande Inquisitore va quindi preso sul serio: l'avversario degli uomini più nobili e forti non è necessariamente un uomo interessato e meschino, ma è, al contrario, uno di loro, quello che ha rifiutato di salvarsi insieme a pochi. Egli, in altre parole, rivendica il merito di scavalcare in coerenza una predicazione rivolta proprio agli umili e agli ultimi, facendo perversamente osservare che essa, lungi dal dedicarsi ai più deboli, ha di fatto proposto una nuova gerarchia al cui vertice sono gli eletti, i più puri e i più forti. L'attenzione per i miseri, per i deboli, per coloro che non hanno la forza morale per essere all'altezza dei principi più esigenti formulati da Cristo, permette di scavalcare i rischi di aristocratismo impliciti in quella predicazione proprio in nome di quegli stessi principi. Chi sta con gli ultimi deve essere capace di confrontarsi anche con le loro debolezze, con il loro bisogno di certezze e di sottomissione, con un'idea del divino molto terrestre, immediata e profana.

L'ambiguità della figura dell'Inquisitore tocca qui il suo culmine, proprio perché, con la sua complessità, impedisce ogni facile liquidazione. È proprio questa complessità che Moscia non può sopportare e che lo spinge ad affermare che quella figura è una costruzione senza riscontri nella realtà, rifiutando come inconcepibile l'idea di una schiera di uomini che si sarebbero fatti carico dei peccati di tutti prendendo su di sé, per renderli felici, «una specie di maledizione». Alioscia respinge e destituisce di realtà la figura dell'Inquisitore, preferendo sostituire ad essa quella, più vulnerabile alla polemica, dei gesuiti, soldati alla conquista del mondo per la Chiesa di Roma, con crassi desideri terreni di potenza e «senza tanti segreti né nobili tristezze» [Nota: F. Dostoevskij, I fratelli Karamazov, cit., p. 347].

Ma Ivan sembra attendere questa obiezione e risponde in modo lucido ed impeccabile: come puoi escludere che tra tanti almeno uno degli uomini al vertice della Chiesa di Roma possa avere conosciuto questa esperienza, che abbia veramente fatto la prova del deserto, che «abbia mangiato anche lui le radici del deserto, e si sia accanito a domare la propria carne per farsi

libero e perfetto»? E che proprio per non aver mai cessato di amare gli uomini, «abbia capito che non è gran cosa la beatitudine morale» [Nota: Ivi p. 349] se essa è questione solo di pochi uomini e lascia nella solitudine e nello smarrimento la grande maggioranza di essi? E ad Alioscia, che, di fronte alla scelta di abbandonare gli eletti e la via indicata da Cristo, sa dire soltanto: «Il tuo inquisitore non crede in Dio: ecco in che consiste tutto il suo segreto!», Ivan ha buon gioco a replicare che si tratta di un'obiezione irrilevante. Alioscia, come sempre, tende a chiudere il cerchio, ad evitare tutto ciò che è inquietante, e che non rientra nella sua immagine del mondo. Ivan batte invece proprio la strada opposta, quella lungo la quale ci si misura con le ipotesi più scomode. Il problema nasce non dalla circostanza che l'Inquisitore creda o meno in Dio, ma solo se si è disposti a riconoscere che un percorso come quello da lui descritto possa essere veritiero, se non lo si esclude a priori come impossibile soltanto perché non è ispirato dalla fede. Se si accetta che una scelta come questa è possibile, si deve riconoscere non solo che essa è degna di rispetto, ma anche che contiene in sé un senso che non viene annullato dal fatto che nella Chiesa di Roma accanto ad uomini di questo tipo ce ne siano molti altri, magari la grande maggioranza, che sono spinti da ben più terreni moventi. Se si accetta che un percorso siffatto possa esistere, saremmo, dice Ivan, di fronte ad una tragedia, ad un uomo che si è caricato di un peso enorme per amore dell'umanità, ad un sacrificio che non è neanche riconoscibile perché mascherato dal potere della Chiesa trionfante.

Avvelenare i pozzi È innegabile, come abbiamo già detto, che nella Leggenda giochi un ruolo decisivo la critica di Dostoevskij alla Chiesa cattolica, ma schiacciare quel testo sulla traccia scontata della polemica religiosa significa impoverirlo e banalizzarlo. Quello che la Leggenda ci consegna è molto di più, è un quadro preciso dello spazio nel quale cresce e si esercita il potere, del modo in cui esso lavora alle spalle degli uomini più integri, mirando ad interrompere le comunicazioni tra essi e quelli meno forti, più esposti all'insidia dei bisogni terreni. L'Inquisitore, che pure è stato nel deserto e ha mangiato le locuste, abbandona gli eletti per volgersi verso tutti gli altri. Egli è attratto dalla loro debolezza perché ha scoperto che è essa a renderli vulnerabili alle lusinghe del potere. Molto più che di esempi irraggiungibili e alteri, essi hanno bisogno di protezioni, di sottomissioni e genuflessioni. Quanto più il potere saprà lavorare su queste debolezze, quanto più saprà usarle a suo favore, tanto più riuscirà ad interrompere le comunicazioni tra i migliori e tutti gli altri, tanto più riuscirà ad avvelenare i pozzi, lasciando gli eletti senza eserciti e arruolando la grande maggioranza degli uomini alle proprie dipendenze.

Il segreto del Grande Inquisitore è tutto qui, è il segreto di una passione per il potere che non è fine a se stessa, ma nasce da un'infinita, e realistica, sfiducia negli uomini, e da un fastidio per l'arroganza degli eletti, per tutti coloro che predicano una virtù che solo loro sono in grado di praticare e che quindi finiscono per disinteressarsi delle «vili» esigenze dei più. Il suo comportamento è qualcosa di più complesso di un tradimento o di un'abiura, è la percezione di un fianco del mondo che agli occhi dei migliori spesso diventa invisibile, un amore-complicità con la debolezza degli uomini, che permette di governarne dispoticamente la vita fino al punto di ritenere giusto mandarne a centinaia sul rogo.

C'è da chiedersi come uomini siffatti reagirebbero ad una situazione nella quale, sia pure per un breve lasso di tempo, gli eletti fossero capaci di esercitare una forte attrazione su tutti gli altri tale da indurre questi ultimi ad abbandonare la propria dipendenza [Nota: Il pensiero va ovviamente alle riflessioni di Etienne de La Boétie (Discorso sulla servitù volontaria, a cura di L. Geninazzi, Jaca Book, Milano 1979). E la domanda diventa: se è vero che la via più alta e nobile è quella del rifiuto della servitù, perché invece è così spesso prevalso l'atteggiamento opposto? Il campo dello scontro tra servitù e autonomia non è un campo semplice, dicotomico, ma un largo territorio in cui tra i due estremi esiste un'infinita varietà di sfumature. Ribellarsi è giusto, ma che cosa si fa con quelli che non hanno la forza di ribellarsi?] e a lottare contro la propria debolezza. Quanto durerebbe questo intervallo di egemonia dei migliori? Quanto sarebbero questi ultimi in grado di capire che si tratta di un momento eccezionale, di quelle

situazioni di effervescenza collettiva che sono destinate a durare poco? E che, proprio per evitare questa breve durata, bisognerebbe consolidare i collegamenti, aver attenzione per la debolezza degli uomini, evitare di lasciarli nelle mani di chi invece coltiva e riproduce questa debolezza per consolidare il proprio potere? La Leggenda ci aiuta a scorgere l'insopportabile presunzione dei migliori, il lato debole della loro forza, quel narcisismo della perfezione morale che disprezza chi è rimasto attardato e si è fermato qualche gradino più giù. È proprio qui che arriva l'«amore» dei grandi Inquisitori, che il potere recluta i suoi sudditi.
Ci sono molti altri aspetti della Leggenda sui quali sarebbe interessante soffermarsi, dalla critica agli esiti rovinosi dei tentativi compiuti dagli uomini di emanciparsi da Dio alla sorprendente conclusione, al bacio con cui Cristo, senza rompere il silenzio, risponde alla requisitoria dell'Inquisitore: un gesto forte, che Alioscia ripete nei riguardi di Ivan.
Sono molti coloro che si sono misurati con questi temi. A noi però preme di più mettere in rilievo la concezione complessa del potere che emerge dalla «fantasia» di Ivan. Alcuni aspetti di questa concezione abbiamo provato ad esporli, ma non ci illudiamo di essere riusciti ad esaurirne tutte le sfumature, anche perché si tratta di una rappresentazione nella quale si incrociano dimensioni contraddittorie, il cinismo di chi strumentalizza la debolezza degli uomini, ma anche la boria morale dei migliori, un sospetto amore per gli uomini e la feroce presunzione di poterli sottomettere ad ogni arbitrio.
Ci permettiamo quindi di concludere con una raccomandazione: sarebbe sbagliato demonizzare la figura del Grande Inquisitore, anche se è lui stesso, in un passaggio del suo discorso, a sollevare il sospetto di rappresentare lo strumento attraverso cui Satana è riuscito ad impadronirsi della Chiesa [Nota: «Ciò che ho da dirTi, già a Te è tutto noto: io lo leggo nei Tuoi occhi. E sarei io a nasconderTi il segreto nostro? Probabilmente, Tu vuoi appunto sentirlo dalle labbra mie! Ascoltalo dunque: noi non siamo con Te, siamo con lui, ecco il nostro segreto! Già da gran tempo noi non siamo con Te, ma con lui. sono ormai otto secoli. Sono precisamente otto secoli che noi abbiamo preso da lui ciò che Tu sdegnosamente rifiutasti, quell'ultimo dono che lui Ti offri mostrandoTi tutti i regni della terra: noi abbiamo preso da lui Roma e la spada di Cesare, e abbiamo proclamato di esser noi soli i sovrani della terra» (F. Dostoevskij, I fratelli Karamazov, cit., p. 343)].
Nel discorso del vecchio c'è un'ambiguità che è la sua vera ricchezza e che lo fa andare molto al di là della semplice illustrazione della cupidigia del potere. Questa bramosia è sostenuta da un'antropologia spietata, che conosce tutte le debolezze dell'uomo, ed è libera da quelle retoriche che le minimizzano o le cancellano, aliena da ogni giudizio morale. Ma queste debolezze sono nello stesso tempo le leve su cui il potere fa presa per subordinare l'uomo e per renderlo dipendente. Il pessimismo del Grande Inquisitore è in realtà una guerra antropologica preventiva ed efficacissima contro la speranza. La sua forza rispetto ai dodicimila eletti sta tutta qui, nella consapevolezza della fragilità dell'uomo. Gli eletti, ispirandosi a modelli alti ed esigenti, si propongono di combattere contro la fragilità dell'uomo, contro i suoi difetti, spesso forzandone la natura. Il Grande Inquisitore lavora proprio su questa soglia, a dividere gli uomini migliori da tutti gli altri, a presentarli come un'aristocrazia boriosa e innamorata della propria perfezione. Lo scarto su cui egli lavora è uno scarto reale, ma egli lo esaspera, lo accentua e lo allarga, lo porta ben oltre il punto in cui lo aveva trovato, coltiva e alimenta la debolezza dell'uomo perché ne ha bisogno, perché essa è il fondamento della sua forza. Egli dunque lavora, e duramente, non solo contro il messaggio di Cristo, ma contro tutti coloro che, anche sulla sua scorta, provano a spingere l'umanità verso mete spirituali elevate, ha bisogno di credere che esse portino in realtà soltanto verso un abisso [Nota: Gli uomini non possono migliorare, dice l'Inquisitore ripercorrendo il giudizio dostoevskijano contenuto nei Demoni, e chi ci ha provato è finito nel nulla, condannandoli ad una lotta fratricida e allo sterminio reciproco («ribelli dal fiato corto, incapaci di sostenere il peso della loro stessa ribellione», ivi, p. 342). Dal buco della sua autonomia l'umanità è riuscita solo a cavare il ragno del nulla]. È quindi una lotta durissima quella contro il Grande Inquisitore: egli si è alleato con la debolezza

degli uomini, la moltiplica e la usa come uno scudo contro i migliori tra essi. Per pensare di poterlo combattere con qualche successo occorre evitare di separare i dodicimila santi da tutti gli altri uomini, occorre non solo combattere, ma anche riconoscere e rispettare l'angustia dell'uomo, occorre tenere i collegamenti, evitare che le file si allontanino troppo l'una dall'altra, è necessaria un'idea di perfezione e salvezza diversa, libera da ogni angelismo e capace di ospitare al suo interno quella debole ed imperfetta creatura che è l'uomo.

Capitolo secondo - La zona grigia Il laboratorio del male Nella sua partita contro il bene, il male parte sempre con un netto vantaggio perché, avendo molta più confidenza del suo avversario con la fragilità dell'uomo, è più capace di volgerla a proprio favore. Il bene, invece, è così concentrato sullo scarto esistente tra la purezza esemplare del dover essere e le imperfezioni dell'essere, che finisce per sapere ben poco della debolezza dell'uomo e tale disattenzione lo conduce a giudizi sommari e spesso ingiusti.

La ragione che rende unica la riflessione di Primo Levi sta nel suo instancabile rigore, nella sua capacità di contrastare ogni pigra presunzione del bene. Il Lager, infatti, con la sua rigida e netta assegnazione delle parti, da un lato le vittime dall'altro i carnefici, sembra chiudere ogni spazio a considerazioni ulteriori. Ma Levi incomincia laddove gli altri finiscono: il «desiderio di semplificazione è giustificato, la semplificazione non sempre lo è» [Nota: P. Levi, I sommersi e i salvati, Einaudi, Torino 1986, p.25]. La contrapposizione tra deportati ed aguzzini è il punto di partenza, ma non ha mai fermato la sua capacità analitica, la sua volontà di distinguere e misurare le diverse responsabilità. E soprattutto lo ha portato a mettere a fuoco le strategie con cui il male riesce a risucchiare le vittime in quel torbido territorio intermedio, la zona grigia, nel quale i confini e le tracce sembrano confondersi. Una ricostruzione come quella offertaci da Levi nel suo I sommersi e i salvati, uno dei grandi libri del Novecento, ci dà molti più strumenti per combattere l'egemonia del male di ogni ottuso e saccente manicheismo.

Il cuore del libro, infatti, non mira a relegare l'Olocausto in un'assoluta incomparabilità con altri crimini di genocidio, quasi a segnare una sorta di elezione a rovescio del popolo ebraico. Al contrario Levi vede nell'esperienza del Lager una sorta di paradigma esemplare, il cui studio e la cui conoscenza sono essenziali per consentire all'uomo di evitare di ricadere in quell'orrore e nelle braccia del male. L'ammonimento consegnato nella Conclusione del libro è inequivocabile: «E avvenuto, quindi può accadere di nuovo [...] dappertutto» [Nota: Ivi, pag. 164].

Ma dove sta il carattere esemplare di quel «sistema»? In che senso la sua conoscenza e il suo studio possono aiutare a tenerci lontano dall'abisso? Levi lo ribadisce a più riprese: il carattere insieme singolare e paradigmatico del Lager sta nel fatto che al suo interno non era possibile alcuna forma di resistenza, che qualsiasi ostacolo all'esercizio totale del potere era liquidato preventivamente, in modo immediato e brutale. L'eliminazione di ogni forma di opposizione rende il sistema del Lager simile a quello degli Stati totalitari, quei regimi politici nei quali «tutto il potere viene investito dall'alto, ed in cui un controllo dal basso è quasi impossibile» [Nota: Ivi, p. 33, corsivo nostro]. Ma tra il Lager e lo Stato totalitario esiste anche una differenza, ed essa, sostiene Levi, sta tutta in quel «quasi». Infatti mentre negli Stati totalitari la resistenza è quasi assente, perché al loro interno esistono sempre dei pori, delle forme di sottrazione sia pure minima al potere [Nota: Nel suo libro L'umanità in tempi bui (introduzione di L. Boella, Cortina, Milano 2006, pp. 72-73) Hannah Arendt parla di «emigrazione interiore»], dallo scetticismo alla passività, alla concessione di alcune garanzie a determinati soggetti come ad esempio le Chiese, la macchina di potere del Lager non conosce vuoti [Nota: P. Levi, I sommersi e i salvati, cit., p. 33]. Quel sistema costituisce quindi la versione più pura e perfetta del potere, quella che è riuscita ad eliminare ogni attrito e a ridurre la resistenza al suo grado zero. Qui il potere può tutto. È proprio questa perfezione perversa, questa cancellazione totale della resistenza, a fare del Lager un «laboratorio» [Nota: Ivi, p. 29] sinistramente privilegiato per studiare il potere.

Per un uomo con la formazione culturale di Levi la metafora del laboratorio ha un significato preciso e non può certo essere casuale. Infatti nel Lager, proprio come accade negli esperimenti fisici, nei quali lo scienziato crea il vuoto, facendo scomparire ad esempio l'aria per osservare il comportamento dei corpi, l'oppressore, annullando tutte le fonti di disturbo e tutte le forme di resistenza, rende osservabili con grande nitore i meccanismi che governano la fisica del potere. La purezza sperimentale, il carattere paradigmatico ed esemplare del Lager, discende dal fatto che al suo interno non esiste la dignità, quel sentimento di rispetto per l'essere umano che fa da ostacolo all'esercizio incontrollato del potere ed è all'origine dell'attrito di ogni resistenza.
È per questa ragione che Levi si sofferma con particolare attenzione sui rituali d'ingresso, sul momento in cui il deportato entra all'interno del sistema del Lager. La brutalità di quei rituali ha una funzione precisa, mira a fare in modo che la dignità umana non penetri nel campo, che essa venga lasciata all'ingresso e rimossa dalla memoria dei deportati. «I calci e i pugni subito, spesso sul viso; l'orgia di ordini urlati con collera vera o simulata; la denudazione totale; la rasatura dei capelli; la vestizione con stracci» [Nota: Ivi, p. 26]. La violenza fisica gratuita, l'aggressione verbale, la spogliazione, la perdita della propria identità, la separazione, la promiscuità e la tosatura hanno un solo fine, quello di umiliare in modo irrevocabile i nuovi arrivati, di abolire ogni attrito, di consentire al potere di esercitarsi pienamente e illimitatamente.
Per la verità, la dignità dell'uomo non scompare mai del tutto, perché, anche dopo il passaggio attraverso la porta stretta e brutale di una tale accoglienza, qualcuno conserva dentro di sé un'avversione per le prevaricazioni. Ma non appena prova a manifestarla arriva la punizione esemplare, quella che deve dimostrare a tutti che ribellarsi è una scelta folle, perché vuol dire suicidarsi, morire di una morte solitaria e atroce, davanti agli occhi di tutti e contemplando l'assoluta inutilità di un gesto coraggioso, la scomparsa della dignità. La ribellione, producendo una punizione esemplare ed umiliante, non solo non indebolisce il sistema, ma lo perfeziona perché conficca ancora più in profondità nelle coscienze un sentimento di assoluta impotenza. La sproporzione dei rapporti di forza è tale non solo da rimuovere l'idea di una ribellione dall'ambito delle possibilità concrete, ma da produrre una selezione invertita: gli uomini più coraggiosi, quelli che si sono ribellati, vengono trucidati subito e scompaiono prima degli altri. Essi non torneranno e non potranno raccontare l'orrore, proprio perché sono stati le sue prime vittime.
È anche per questa ragione che Levi parla del sentimento di vergogna che colpisce il sopravvissuto: egli sa di essere lì a raccontare in vece dei migliori, al posto «di un uomo più generoso, più sensibile, più savio, più utile, più degno di vivere», di non aver avuto abbastanza coraggio per ribellarsi, di aver accettato qualche forma di compromesso. Questi passaggi, che sollevano dubbi sul titolo dei sopravvissuti e dello stesso Levi a raccontare l'orrore («l 'salvati' del Lager non erano i migliori [...]. Sopravvivevano di preferenza i peggiori, gli egoisti, i violenti, gli insensibili, i collaboratori della 'zona grigia', le spie» [Nota: Ivi, p. 62-63]) sono tra i più commoventi ed intensi non solo del libro in oggetto, ma dell'intera letteratura del Novecento.
Nel ricordo si affollano i nomi dei migliori: Chajim, l'orologiaio di Cracovia, Szabó, il contadino ungherese, Robert, professore alla Sorbona, Baruch scaricatore livornese, trucidato senza pietà per aver osato ribellarsi alla violenza subita. «Questi, ed altri innumerevoli, sono morti non malgrado il loro valore, ma per il loro valore»: sono «'i mussulmani', i sommersi, i testimoni integrali, coloro la cui deposizione avrebbe avuto significato generale»[Nota: Ivi, p. 64, corsivo nostro]. L'eliminazione fisica dei migliori è l'inevitabile contrappasso della «perfezione» del Lager, la conseguenza necessaria di un potere veramente assoluto, ab-solutus, sciolto da ogni limite. Ma uccidere i migliori, i più coraggiosi non significa soltanto ferire a morte anche la dignità dei sopravvissuti, ogni impulso a ribellarsi, bruciare ogni residuo di resistenza al sistema del Lager. Essa produce un altro effetto perverso: la resistenza non verrà più esercitata contro il sistema, ma la sua spinta viene canalizzata in una direzione diversa,

assumerà soprattutto la forma della lotta tra i prigionieri. La rottura, sistematica e preventiva, della fraternità tra i deportati fa sì che la difesa della propria dignità si rovesci nel suo contrario, nel tradimento degli altri. I rituali d'ingresso hanno anche questa funzione, quella di distruggere gli schemi della vita quotidiana e del senso comune: il mondo che il nuovo arrivato trovava era indecifrabile, completamente diverso da quello che si era atteso, ancora incentrato intorno ad una nitida linea di demarcazione e contrapposizione tra «noi» e «loro», tra i perseguitati e i persecutori. Invece ci si accorgeva subito che: «il nemico era intorno ma anche dentro, il 'noi' perdeva i suoi confini, i contendenti non erano due, non si distingueva una frontiera ma molte e confuse» [Nota: Ivi, p. 25]. E dopo poco diventava evidente che nel campo ognuno è «il Caino di suo fratello».

La violenza che attende i deportati all'arrivo serve per far capire subito che i prigionieri arrivati prima di loro, nonostante siano accomunati dalla stessa sorte, non sono dei potenziali alleati, ma dei nemici: chi arriva pensando di trovare nei compagni di sventura l'embrione di qualche fraternità, è destinato ad un'amara sorpresa, perché al posto della solidarietà, s'imbatte in «mille monadi sigillate» impegnate in «una lotta disperata, nascosta e continua» tra loro. I prigionieri più anziani, infatti, si coalizzano contro gli ultimi arrivati. Questi ultimi vengono derisi e sottoposti «a scherzi crudeli, come avviene in tutte le comunità con i 'coscritti' e le 'matricole'». L'unica forma di solidarietà praticata dai deportati è quella che mette una parte di essi contro l'altra. Le uniche forme di coesione praticabili sono coesioni fratricide, a danno dei più deboli, sui quali è possibile scaricare una parte della violenza a cui si è sottoposti: «la folla disprezzata degli anziani tendeva a ravvisare nel nuovo arrivato un bersaglio su cui sfogare la sua umiliazione, a trovare, a sue spese, un compenso, a costruirsi a sue spese un individuo di rango più basso su cui riversare il peso delle offese ricevute dall'alto» [Nota: Ivi, p. 27].

La sofferenza e la prevaricazione si rivolgono non contro la loro origine, ma verso il basso, contro chi è ancora più impotente. È un meccanismo terribile che gli umani conoscono da sempre, una pratica feroce ed abietta presente in ogni organizzazione gerarchica, ma il Lager la esalta e la perfeziona.

La corruzione delle vittime La divisione tra i deportati raggiunge un livello molto più netto quando supera questo stadio informale e viene organizzata direttamente dal potere. Se la persecuzione delle matricole ad opera dei deportati più anziani è una forma di canalizzazione perversa, ma ancora «spontanea» (se non è indecente ricorrere a tale aggettivo) dell'abbrutimento dei prigionieri, la complicità con il sistema del Lager raggiunge la sua massima evidenza in quella che Levi, con un'espressione divenuta famosa, ha definito la zona grigia. Essa nasce laddove i due campi contrapposti, quello degli oppressori e quello delle vittime, si confondono e si sovrappongono, laddove una parte dei prigionieri esercita un potere per conto e per delega del sistema concentrazionario. È qui che inizia la zona grigia, la cui ossatura è costituita da quella «classe di prigionieri-funzionari» che esercitava un potere subalterno, ma non immaginario, rivolto contro i prigionieri semplici. Un potere inesistente verso l'alto e illimitato verso il basso, compensato con qualche privilegio, al quale il beneficiario si attaccava in modo feroce e disperato, perché lo sottraeva alla condizione dei deportati semplici, all'angoscia per l'esposizione senza riparo ad ogni arbitrio. Qui non siamo più di fronte all'assenza di pietà dei più anziani, al bisogno di mitigare la propria umiliazione con lo spettacolo di quella dei nuovi arrivati. Qui non solo non c'è più fraternità, ma si è diventati una parte del meccanismo di detenzione e liquidazione dei prigionieri, qui le vittime, pur rimanendo tali, diventano indistinguibili dagli aguzzini. E questi prigionieri-funzionari, proprio come le SS, quando s'imbattono in qualche gesto di ribellione, lo puniscono nel modo più estremo. Agli occhi di chi è diventato servo un gesto di ribellione appare insopportabile, perché riflette come in uno specchio l'abiezione in cui è caduto.

La rete di queste figure è estesa e va dai funzionari di basso rango, «poveri diavoli», figure «innocue, talvolta utili, spesso inventate dal nulla» ai Kapò, che svolgevano funzioni essenziali del campo, fino al caso estremo dei componenti dei Sonderkommandos, le squadre speciali

incaricate della gestione dei forni crematori. La zona grigia conosce a sua volta diverse tonalità di colore, e va da coloro che esercitavano ruoli modesti e marginali a figure che finivano per partecipare in modo nitido ed evidente alla gestione di funzioni delicate dei campi. E reca un po' di sollievo apprendere dal racconto di Levi che alcuni, pochi, dei Kapò erano anche membri di organizzazioni segrete di difesa, quasi a testimoniare che la perfezione del sistema non era integrale e lasciava qualche spazio, sia pure nell'ombra, alla lotta per la dignità degli uomini.
Ma, prima di procedere oltre nell'analisi della zona grigia, Levi avverte il bisogno di chiarire due punti cruciali. Il primo è strettamente collegato alla necessità per il potere di attingere i collaboratori al proprio esterno. Quando il dominio è illimitato, ma è gestito da un gruppo ristretto, ha bisogno di rivolgersi all'esterno, di trovare un numero esteso di collaboratori tra le sue vittime, di consociarle al male. E per poter cooptare in questo compito degli estranei o addirittura degli ex nemici, è necessario coinvolgerli nei propri delitti: "i collaboratori che provengono dal campo avversario, gli ex nemici, sono infidi per essenza: hanno tradito una volta e possono tradire ancora. Non basta relegarli in compiti marginali; il modo migliore di legarli è caricarli di colpe, insanguinarli, comprometterli quanto più è possibile: così avranno contratto coi mandanti il vincolo della correità, e non potranno più tornare indietro [Nota: Ivi, p. 30.]." Si tratta di pratiche ben note a tutte le associazioni criminali, e non solo ad esse: la prova della fedeltà del novizio è data dalla sua disponibilità a commettere, senza sollevare obiezioni, un delitto per conto dell'organizzazione e dei suoi capi. Dopo questa prova di fedeltà per lui sarà impossibile tornare indietro: la solidarietà nel male diventa irreversibile, perché chi ha compiuto un delitto di iniziazione consegna tutta la propria vita nelle mani dell'organizzazione che lo ha costretto all'omicidio. Si annunzia qui un tema cruciale: il potere non sta fermo, ma contagia e corrompe, mira a coinvolgere nelle proprie trame anche chi in un primo tempo è estraneo ad esse: reclutando collaboratori tra le vittime esso, se non ne uccide l'anima, la ferisce a morte.
Questo tema della corruzione è strettamente collegato ad un altro, che per Levi ha un valore fondamentale: la debolezza degli uomini, la difficoltà di pretendere da loro atteggiamenti esemplari in una situazione nella quale i rapporti di forza sono totalmente squilibrati a favore dell'oppressore.
Occorre evitare discorsi edificanti («una certa stilizzazione agiografica e retorica») incapaci di cogliere la morsa tragica di quella situazione e riconoscere, anche se con rincrescimento, che «quanto più è dura l'oppressione, tanto più è diffusa tra gli oppressi la disponibilità a collaborare col potere» [Nota: Ibidem]. I moventi concreti della collaborazione possono essere tanti, ma se si vuole capire, si deve riconoscere che in una situazione fortemente squilibrata, la maggior parte degli uomini non è capace di una resistenza eroica, e, invece di ribellarsi, decide di sopravvivere e si arrende. La capacità di resistere nel Lager, l'abbiamo visto, è propria solo di poche e nobilissime figure, ma, di fronte ad un potere irresistibile, esse scompaiono per prime.
La cancellazione degli esempi nobili è da sempre uno degli atti di insediamento di un potere maligno. In una situazione diversa, laddove il potere fosse più blando, intervengono altre strategie, come quella della denigrazione e dell'isolamento, che mirano a fare terra bruciata intorno ai migliori, a screditarli per cercare di infettare il loro esempio, per tenerli lontani da tutti coloro che potrebbero essere tentati di imitarli. Nel Lager, invece, la pena è massima, immediata e rivolta ad umiliare ancora di più chi ha tentato di ribellarsi. E il suo effetto più diretto è quello di rendere tutti i superstiti più nudi e deboli di prima, più pronti a piegarsi e collaborare. Sta forse qui il punto di contatto tra la nozione leviana di zona grigia e quella di «banalità del male» di Hannah Arendt [Nota: H. Arendt, La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme, Feltrinelli, Milano 2001]. È lo stesso Levi a riconoscere la contiguità tra i due concetti: la tesi della banalità del male «assomiglia a quello che sto dicendo. Cioè era molto più importante l'ambiente che non la natura umana interna. Non si parla di mostri. Io di mostri non ne ho visto neanche uno» [Nota: Intervista a G. Segré, in P. Levi, Conversazioni e interviste 1963-1987, a cura di M. Belpoliti, Einaudi, Torino 1997. p. 279]. Era il carattere totalitario

dello Stato a rendere banale il male, a far apparire «normale» che un uomo diventasse un aguzzino di altri uomini.
La differenza più rilevante tra i due concetti è altrove, e viene probabilmente dall'area sulla quale concentrano la propria attenzione. La banalità del male è una riflessione che, nascendo dall'osservazione del sorprendente grigiore di Eichmann, è concentrata sulla figura di coloro che nella persecuzione hanno giocato il ruolo di aguzzini e di complici, è un'interrogazione sulla loro cecità, sul modo in cui hanno neutralizzato ai propri occhi la percezione dell'orrore; la zona grigia parla invece del Lager, del luogo dove vige il grado zero della resistenza, dove, insieme ai carnefici, si concentrano tutte le vittime. E si interroga soprattutto sulle forme di complicità delle vittime con gli aguzzini.
La particolare condizione di costrizione illimitata dei deportati-funzionari non va quindi mai dimenticata e deve indurre a prudenza chi vuole giudicare. La zona grigia non è tale solo perché le figure dei persecutori e delle vittime si confondono, ma anche perché questa sovrapposizione rende difficile la formulazione di un giudizio su chi è stato risucchiato al suo interno. Nessuna indulgenza, nessuna assoluzione, nessun perdono, del tutto estranei alla mentalità di Levi, ma la volontà di capire, di essere giusti nel giudizio. E quindi nessuna rimozione, ad esempio, sui moventi di coloro che diventavano Kapò: in questa «promozione» i prigionieri comuni vedevano confusamente l'opportunità di sottrarsi al loro destino, oppure la possibilità di dare uno sfogo sadico alla loro frustrazione, subendo il contagio degli oppressori, una soggezione che spingeva ad imitarli. Ma la ricostruzione di questa abiezione non deve oscurare il punto più importante della riflessione di Levi: è impossibile separare la colpa dalla libertà, e la singolarità del Lager stava nel fatto che esso non solo non consentiva alcuna libertà, ma la perseguitava nel modo più pieno, continuo ed ossessivo.
Su questo punto occorre essere chiari, evitare pericolose confusioni. La colpa prima ed originaria è e rimane sempre quella del sistema che ha portato alla costruzione del Lager, che ha ispirato l'organizzazione industriale della deportazione e dello sterminio. Rimuovere questa premessa significherebbe alterare a favore degli aguzzini la realtà. Senza dubbio la pressione del sistema si esercitava anche sugli oppressori, ma questo non toglie che essi avessero un margine di libertà che non hanno esercitato. E di questa libertà non esercitata i singoli oppressori sono colpevoli. Senza dubbio alcuni di essi si sono resi conto, allora raramente e più spesso dopo la guerra che durante la loro permanenza nei campi, dell'orrore che amministravano, ma questo non può in nessun modo condurre a porli sullo stesso piano dei deportati sui quali quella macchina esercitava il massimo del suo potere. La polemica di Levi con Liliana Cavani, regista del film Il portiere di notte, è secca, ma netta e bruciante: non è accettabile la frase «Siamo tutti vittime o assassini e accettiamo questo ruolo volontariamente. Solo Sade e Dostoevskij l'hanno compreso bene». In essa, dice Levi, c'è una confusione inaccettabile e insopportabile, «una malattia morale o un vezzo estetistico o un sinistro segnale di complicità; soprattutto, un prezioso servigio reso [...] ai negatori della verità». Zona grigia non vuol dire confusione tra gli assassini e le vittime: «so, dice Levi, che vittima incolpevole sono stato ed assassino no» [Nota: Ivi, pp. 34-35].
La fragilità, il giudizio e il perdono Ma torniamo, anche sulla base di questo importante passaggio polemico, al tema con cui ci stavamo misurando, quello della debolezza degli uomini. I deportati, ricorda Levi, erano un campione di umanità media e non ci si poteva attendere da loro «il comportamento che ci si aspetta dai santi e dai filosofi stoici». Quelli tra essi che sono stati risucchiati nel meccanismo dello sterminio, in una situazione nella quale «lo spazio per le scelte (in specie, per le scelte morali) era ridotto a nulla» non sono giudicabili. Si badi: non sono assolti, ma sono ingiudicabili, perché sono stati sottoposti ad una pressione che noi, in tempi relativamente normali, non riusciamo neanche ad immaginare.
L'uomo invece, è lo stesso Levi a ricordare il giudizio di Thomas Mann, «è una creatura confusa», nella quale la confusione cresce in proporzione alle tensioni che su di essa si esercitano. L'alterazione della sua condizione e la conseguente imprevedibilità delle sue

reazioni non ci permettono di giudicare. In fin dei conti bisogna sottrarsi al lato più perverso del disegno nazista, quello di aver coinvolto nel suo disegno una parte delle sue vittime, spostando su di esse la propria colpa e negando ad esse persino lo statuto di vittime innocenti di un piano criminale. L'esistenza delle squadre di sterminio permetteva ai carnefici di dire: «voi non siete migliori di noi, le vostre anime sono perse come le nostre». A questo gioco non si può stare e parlare dell'esistenza di una zona grigia non significa confondere vittime e carnefici, ma mostrare invece la debolezza degli uomini, la loro indecifrabilità quando si trovano di fronte a situazioni estreme in una situazione di totale subordinazione all'arbitrio altrui. Prima di giudicare bisogna capire, provare ad immaginare quale potesse essere la condizione di chi, dopo anni di reclusione in un ghetto, veniva caricato su un treno diretto verso destinazione ignota, perdendo tutto ciò che aveva, e infine veniva «scagliato fra le mura di un inferno indecifrabile», trovandosi continuamente di fronte ad un dilemma non eludibile: o «l'obbedienza immediata o la morte» [Nota: P. Levi, I sommersi e i salvati, cit., p. 44].

Ogni essere umano è indecifrabile anche a se stesso, non sa quale sia la sua riserva di forza: Pavese avrebbe detto che non conosce la portata del suo ponte [Nota: C. Pavese, Il mestiere di vivere 1935-1950, a cura di M. Guglielminetti e L. Nay, Einaudi, Torino 1990, p. 156 e p. 280]. Egli ha probabilmente un'idea di sé quando vive in una condizione relativamente normale, ma non sa come reagirà se sarà sottoposto ad un'aggressione sistematica, a violenze fisiche e psicologiche ripetute, specialmente se queste pressioni dovessero raggiungere un livello estremo. Gli uomini delle squadre speciali che lavoravano ai forni crematori hanno gestito il massacro sistematico dei loro simili, hanno raggiunto il fondo, ma noi dobbiamo fare in modo tale che il giudizio su di loro rimanga sospeso. Tutto questo non cancella ciò che hanno fatto, ma serve per ricordare che non sono stati liberi di scegliere. Bisogna fare il contrario dei nazisti, che coinvolgevano le vittime nella gestione dello sterminio, per scaricare su di loro la propria colpa. L'abiezione massima del nazionalsocialismo («il delitto più demoniaco» [Nota: Ivi, p. 39]) sta proprio nell'aver ucciso l'anima delle vittime facendole diventare carnefici a loro volta. Sospendere il giudizio sui prigionieri-funzionari significa non accettare questa torbida confusione delle piste e ricordare che quegli uomini avevano diritto ad una vita normale, l'unica che gli avrebbe permesso di essere innocenti o colpevoli, esemplari umani ottimi o pessimi, in quanto esseri liberi. Essi sono da sottrarre al giudizio perché sono stati sottratti alla loro libertà. Il male corrompe e confonde, cerca di inquinare le prove. Dichiarare la propria impotentia judicandi non vuol dire abdicare al giudizio, ma al contrario evitare questa confusione. Per quanto deboli ed imperfetti fossero i deportati, essi avevano il diritto di vivere la propria debolezza in condizioni normali, mentre il male non solo l'ha dilatata con il terrore, ma l'ha anche resa strumento dei suoi progetti e dei suoi incubi. Vale la pena in conclusione riprendere proprio su questo tema l'avversione che Levi a più riprese e senza ipocrisie mostra nei riguardi di Dostoevskij, indirettamente visibile nella ricordata polemica con Liliana Cavani. Interrogato da Aurelio Andreoli sulle proprie «antipatie letterarie» Levi non ha alcuna esitazione ad inserire tra i primi Dostoevskij, che pure sostiene di essere tornato a leggere, quasi a voler superare un pregiudizio, ma senza fortuna: «Trovo ostica questa sua commistione di portentosa lucidità introspettiva e confusione nello scrivere. Sarebbe opportuno ridurre i suoi libri a un terzo del loro volume» [Nota: P. Levi, Intervista a A. Andreoli, in P. Levi, Conversazioni e interviste, cit., p. 127]. Ma non si scambi questa ostilità per una semplice avversione stilistica e di gusto, magari dipendente dalla cultura scientifica di Levi.

Il punto di divaricazione radicale sta piuttosto nella confusione morale che l'ebreo Primo Levi crede di avvertire nell'opera del cristiano Dostoevskij. In un'altra occasione all'intervistatrice che afferma di avvertire in I sommersi e i salvati un'apertura al perdono sul piano individuale, Levi risponde con nettezza: «Non ne sono proprio sicuro. Poiché non sono un credente, non so che cosa sia il perdono. È un concetto estraneo al mio mondo. Io non ho l'autorità di concedere il perdono. [...] Io credo che se qualcuno ha commesso un crimine, deve pagare. Non spetta a me dire: 'Ti assolvo dalla punizione'. Io sono privo di autorità» [Nota: Intervista a R. Sodi, in P.

Levi, Conversazioni e interviste, cit., p. 236]. È proprio questa distanza dal perdono che spiega come mai lo stesso Levi ricordi un passo dei Fratelli Karamazov che aveva già citato proprio in I Sommersi e i salvati, quello che parla di una donna che per tutta la vita era stata cattiva, ma viene, dopo la morte, salvata dall'inferno per aver una volta concesso una cipollina ad un mendicante. Rivolto all'intervistatrice Levi afferma sarcasticamente: "Una piccola cipolla non è sufficiente. Prenda Hòss, ad esempio, comandante di Auschwitz; pensi a quante piccole cipolle donò: a sua moglie, ai suoi figli, al suo cane, al suo cavallo! Diede una montagna di cipolle!" [Nota: Ivi, p. 237].

Questa storia della cipollina, aveva confessato lo stesso Levi proprio in I sommersi e i salvati [Nota:. P. Levi, I sommersi e i salvati, cit., pp. 42-43.], gli era sempre sembrata rivoltante. Non a caso ad essa era arrivato parlando di Mushfeld, un milite delle SS, che, di fronte ad una sedicenne trovata ancora viva dai Sonderkommandos sotto la catasta dei cadaveri, non se la sente di sopprimerla di persona come avrebbe dovuto, e decide di farla sopprimere da un suo subalterno. Levi non chiude gli occhi di fronte a quel microscopico momento di pietà, e colloca Mushfeld sul margine estremo della zona grigia, «in quella zona di ambiguità che irradia dai regimi fondati sul terrore e sull'ossequio». Ma si ribella anche alla sola idea che quel gesto possa portare alla salvezza, come accadeva nella storia della cipollina raccontata nel romanzo di Dostoevskij.

Capire non vuol dire perdonare Forse a questo punto è arrivato il momento di concludere il nostro percorso. L'esito della riflessione di Levi sulla zona grigia è la ripetuta sottolineatura dell'indecifrabilità e dell'ambiguità dell'uomo. E si tratta di un esito per nulla rassicurante per chi ha fatto, come è stato detto di Levi, la «scelta della chiarezza» [Nota: F. Carasso, La scelta della chiarezza, Einaudi, Torino 2009]. La storia di Chaim Rumkowski, a cui sono dedicate le ultime pagine del capitolo, è la storia di un ebreo, presidente del ghetto di Lodz, inebriato di questo potere e quasi incurante della tempesta che lo circonda e che finisce per travolgerlo. Rumkowski amava a tal punto i simboli del potere da ottenere di coniare una moneta, di far stampare francobolli con la sua immagine. Egli attraversava con una carrozza il suo ghetto come un regno, amava circondarsi, come tutti i potenti, «di una corte di adulatori e sicari», e arringava le folle imitando lo stile oratorio di Hitler e Mussolini.

La storia di Rumkowski non può però essere vista semplicemente come la vicenda individuale di un uomo folle e totalmente lontano da noi, che invece saremmo savi: in lui, infatti, «ci rispecchiamo tutti, la sua ambiguità è la nostra, connaturata, di ibridi impastati di argilla e di spirito». Proprio come lui «anche noi siamo così abbagliati dal potere e dal prestigio da dimenticare la nostra fragilità essenziale: col potere veniamo a patti, volentieri o no, dimenticando che nel ghetto siamo tutti, che il ghetto è cintato, che fuori del recinto stanno i signori della morte, e che poco lontano aspetta il treno» [Nota: P. Levi, I sommersi e i salvati, cit., p. 52].

Il potere non è di per sé un'entità malefica, perché «esiste in tutte le varietà dell'organizzazione sociale umana, più o meno controllato, usurpato, investito dall'alto o riconosciuto dal basso, assegnato per merito o per solidarietà corporativa o per sangue o per censo: è verosimile che una certa misura di dominio dell'uomo sull'uomo sia inscritta nel nostro patrimonio genetico di animali gregari. Non è dimostrato che il potere sia intrinsecamente nocivo alla collettività» [Nota: Ivi, p. 32, corsivo nostro]. Esso è probabilmente, come molti studiosi hanno riconosciuto, necessario all'organizzazione della vita sociale degli uomini, ma contiene in sé un'enorme tentazione, quella di una sovrapposizione agli altri che può far smarrire la bussola: "Il potere è come la droga: il bisogno dell'uno e dell'altro è ignoto a chi non li ha provati, ma dopo l'iniziazione, che (come per Rumkowski) può essere fortuita, nasce la dipendenza e la necessità di dosi sempre più alte; nasce anche il rifiuto della realtà e il ritorno ai sogni infantili di onnipotenza" [Nota: Ivi, p. 51].

Questa tentazione è un pericolo che insidia costantemente la condizione umana, e che solo la nostra accanita e continua coscienza può permettere di frenare. Con la sua fragilità la

condizione umana non ci garantisce alcuna sicurezza di essere a distanza da pericoli gravi, di essere capace di non cedere al male. Nessuno di noi può conoscere bene se stesso se non si è trovato di fronte all'estremo. «Ogni essere umano, afferma Levi, possiede una riserva di forza la cui misura gli è sconosciuta: può essere grande, piccola o nulla, e solo l'avversità estrema dà modo di valutarla» [Nota: Ivi, p. 45]. Nessuno di noi, prima di trovarsi di fronte a situazioni estreme può conoscere la propria forza, il proprio coraggio e il proprio valore. E giudicare queste situazioni è difficile perché «non si è mai al posto di un altro. Ogni individuo, prosegue Levi, è un oggetto talmente complesso che è vano pretendere di prevederne il comportamento, tanto più se in situazioni estreme» [Nota: Ibidem].
Ma se è l'ambiguità dell'uomo a minacciarci, la pratica del perdono corre il rischio di rispecchiare e venire a patti con questa ambiguità. Il fastidio di Levi nei riguardi di Dostoewskij è tutto qui: Levi riconosce che l'uomo è una creatura confusa, che non conosce bene neanche se stesso. E che solo le svolte a gomito della vita possono svelargli, e talvolta mai in modo definitivo, di che cosa egli è capace o incapace. Questa coscienza confusa che l'uomo ha di se stesso Dostoewskij l'ha esplorata ad una straordinaria profondità. Ma, dice Levi, da questa confusione non dobbiamo farci attrarre, mettendo sullo stesso piano vittime e carnefici. Di fronte a certe situazioni confuse possiamo sospendere il giudizio, ma non assolvere, perdonare. Se facessimo così aggiungeremmo confusione a confusione e perderemmo la nozione stessa di male. Auschwitz ci insegna questo: non possiamo abbassare la guardia di fronte al male e non dobbiamo dimenticare. E occorre rendere grazie a Primo Levi per averci ricordato che, anche di fronte all'estremo, c'è stato qualcuno che ha saputo rappresentare, a costi terribili, la dignità dell'uomo.
Capitolo terzo - I nuovi interpreti della «Leggenda del Grande Inquisitore» Vecchi e nuovi inquisitori A chi pretende di ricostruire, attraverso la Leggenda del Grande Inquisitore, la dinamica del rapporto tra il potere e la debolezza degli uomini, potrebbe essere obiettato che il quadro da essa offerto è troppo ricalcato su una società, come quella spagnola del Cinquecento, dominata dalla superstizione religiosa (il miracolo), dall'ignoranza (il mistero) e dalla sottomissione acritica e devota a chi comanda (l'autorità). Eppure se in questi ultimi anni il «poemetto» di Ivan Karamazov è tornato così frequentemente al centro dell'attenzione, in esso ci deve essere qualcosa che riguarda da vicino la modernità.
E non può quindi stupire di ritrovare la sua traccia anche laddove nessuno se lo aspetterebbe. Non molti anni fa, infatti, è accaduto all'autore di un ponderoso studio sulla Scuola di Francoforte, Rolf Wiggershaus [Nota: R. Wiggershaus, La scuola di Francoforte. Storia. Sviluppo teorico. Significato politico, Bollati Boringhieri, Torino 1992, pp. 603-604. Si veda anche il breve riferimento al dibattito, che, sulla scorta del libro di Wiggershaus, è contenuto in R. Safranski, Heidegger e il suo tempo. Una biografia filosofica, Longanesi, Milano 1995, pp. 489-490], di accostare alla Leggenda un celebre dibattito radiofonico tra Theodor Adorno e Arnold Gehlen, assegnando addirittura ai due filosofi il ruolo dei protagonisti del racconto. In questa attribuzione a Gehlen spetta il ruolo dell'uomo disincantato che critica l'irrealismo velleitario di Cristo, quello del Grande Inquisitore, e ad Adorno quello di Cristo. Anche se per la verità Adorno è un Cristo un po' diverso da quello del testo di Dostoevskij, perché, lungi dal rimanere in silenzio, parla più del suo stesso interlocutore, come risulta evidente a chi legge il testo di quella discussione [Nota: Il merito di aver rivisto e pubblicato il testo del confronto (Ist die Soziologie eine Wissenschaft vom Menschen? Ein Streitgespräch (La sociologia è una scienza dell'uomo? Una disputa) è di Friedemann Grenz, che lo ha riprodotto in appendice al suo Adornos Philosophie in Grundbegriffen. Auflösung einiger Deutungsprobleme, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1974, pp. 223-251. Il testo del dibattito è comparso in italiano su «Linea d'ombra», n. 33, 1988 (traduzione di Margherita Belardetti), pp. 54-62, e poi, in una diversa traduzione, nel libro a cura di Ubaldo Fadini, Desiderio di vita. Conversazioni sulle metamorfosi dell'umano, Mimesis, Milano 1995, pp. 83-107].

Occorre dire subito che l'accostamento non solo è legittimo, ma anche interessante, perché consente di tradurre in termini vicini a noi i temi che sono al centro della Leggenda. La discussione, pur muovendo da un piano astratto, quello del rapporto tra sociologia ed antropologia, consente di cogliere con chiarezza una divaricazione radicale tra i punti di vista di Gehlen e Adorno. Proviamo a sintetizzare e a rendere più facilmente leggibili i termini di questa contrapposizione.

Secondo Gehlen l'uomo è sprovvisto, a differenza degli animali, di quegli schemi preordinati di comportamento che sono forniti dagli istinti, e quindi è «un essere organicamente manchevole (Mangelwesen)». [Nota: Il testo di riferimento per la concezione antropologica di Arnold Gehlen è la sua opera più celebre, L'uomo. La sua natura e il suo posto del mondo, Feltrinelli, Milano 1983. È proprio tale natura di «essere organicamente manchevole» (p. 62) che costringe l'uomo a costruire il suo ambiente. Dice Gehlen a proposito delle istituzioni: «come i gruppi e le simbiosi animali sono 'tenuti insieme' da evocatori e da movimenti istintivi, così quelli umani 'consistono' in virtù di istituzioni e delle quasi automatiche abitudini di pensiero, di sentimento, di valutazione e di azione si 'fissano' e solo se inquadrate istituzionalmente diventano unilaterali, abituali e perciò stabili. Soltanto così esse diventano, nella loro unilateralizzazione, consuetudinarie e in certo modo affidabili, cioè prevedibili» (p. 107)] Egli, infatti, ha un costante bisogno di istituzioni, che gli consentono di rendere stabile la sua condotta, sottraendolo all'imprevedibilità che nasce da quella profusione di stimoli che lo rende differente e più esposto rispetto agli animali. In altre parole la specifica prestazione delle istituzioni sta nel fatto che esse, pur nascendo dall'azione umana, divengono una sorta di «seconda natura», che agevola la vita dell'uomo immettendola nei binari di routine e di ruoli. Predisponendo degli schemi tipici ed abituali di comportamento esse consentono di agire senza che ogni volta si debba tornare a scegliere e pensare.

Questa visione, che ha segnato in modo rilevante anche il punto di partenza della ricerca di studiosi come Peter Berger e Niklas Luhmann, ha un tratto in comune con l'elaborazione di Adorno: l'uomo non è fissato una volta per tutte in una struttura invariante [Nota: Nel confronto, Adorno e Gehlen concordano su questo punto, anche se ovviamente lo fanno da prospettive molto diverse (F. Grenz, Ist die Soziologie, cit., pp. 227-228], ma è costretto ad impegnarsi costantemente nella costruzione della realtà che lo circonda, e le stesse istituzioni non sono che un prodotto di questa attività, diventata realtà oggettiva e indipendente dall'uomo stesso. Ma mentre Adorno vede in questa esteriorizzazione e oggettivazione delle istituzioni un'alienazione, una patologia storico-sociale che l'uomo deve combattere per conquistare la propria libertà, per Gehlen la funzione vitale delle istituzioni sta proprio nella loro capacità di liberare le spalle degli uomini dal fardello di dover riflettere e prendere decisioni su tutte le questioni della loro vita. Esse aiutano gli uomini, in quanto producono un esonero (Entlastung) dai rischi che nascerebbero se essi si affidassero alla loro autonomia e all'indeterminazione che ad essa si accompagna.

Ma forse conviene riprodurre la fase conclusiva del dibattito che agli occhi dei sostenitori dell'accostamento al Grande Inquisitore, permette di chiarire il cuore della contesa: GEHLEN: [...] Signor Adorno. Lei vede qui naturalmente di nuovo il problema dell'emancipazione. Crede realmente che ci si possa attendere da tutti gli uomini che si facciano carico della problematica dei principi di fondo, del dispendio di riflessione, degli errori di vita dalle profonde conseguenze, di tutto quello che abbiamo passato poiché abbiamo tentato di renderci autonomi? Lo vorrei veramente sapere.

ADORNO: Su ciò posso dire molto semplicemente: Sì! Ho un'idea della felicità e della disperazione obiettive e direi che, finché si esonerano gli uomini dalla responsabilità complessiva e non si pretende da loro l'autodeterminazione, anche il loro benessere e la loro felicità in questo mondo è una pura apparenza. È un'apparenza che un giorno esploderà. E se esploderà, avremo delle conseguenze terribili.

GEHLEN: Qui siamo precisamente al punto in cui Lei dice «sì» e io dico «no», o viceversa, in cui io vorrei dire che tutto ciò che oggi si sa e si può formulare dell'uomo, da tempi immemorabili fino ad oggi, indicherebbe come il Suo punto di vista sia antropologico-utopico, anche se grandioso, sì grandioso [...].
ADORNO: Non è proprio così terribilmente utopico, ma vorrei innanzitutto e molto semplicemente aggiungere che le difficoltà a causa delle quali gli uomini aspirano agli esoneri, difficoltà che non nego affatto [...1, il bisogno, dicevo, che spinge gli uomini a questi esoneri è proprio l'onere che viene loro imposto dalle istituzioni, dunque da ordinamenti del mondo a loro estranei e forniti di strapotere nei loro confronti [...]. E mi sembra che oggi sia addirittura un fenomeno primario dell'antropologia che gli uomini che si rifugino proprio presso quel potere che fece loro il male di cui soffrono. La psicologia del profondo ha anche un'espressione per questo fenomeno, che essa definisce come «identificazione con l'aggressore» [...]. Quello che mi sembra essere [...] il pericolo nella Sua posizione, in cui senz'altro afferro un fondo di disperazione profonda, è questo: temo che Lei a volte, per una sorta [...1 di disperazione metafisica si consegni a questa identificazione con l'aggressore, vale a dire che Lei teoricamente si identifica proprio con il potere che Lei stesso, come tutti noi, teme.
GEHLEN: Signor Adorno, siamo ora così lontano che effettivamente la nostra conversazione è al termine [...]. Vorrei però farLe ancora un appunto. Sebbene abbia la sensazione che noi si sia d'accordo sulle premesse di fondo, ho l'impressione che sia pericoloso, rendere insoddisfatto, secondo la sua declinazione, l'uomo di quel poco che gli è rimasto nelle mani in questa situazione del tutto catastrofica [Nota: La traduzione qui riportata è quella proposta nell'edizione a cura di Ubaldo Fadini (Desiderio di vita, cit., pp. 105-107)].
Il sì e il no alla prospettiva dell'emancipazione umana è il punto in cui la contrapposizione tra Adorno e Gehlen raggiunge la massima tensione e la massima chiarezza. Adorno, in continuità con il Marx dei Manoscritti economico-filosofici, si propone, di mettere fine alla moderna schiavitù, di spingere l'uomo a ribellarsi contro ciò che lo rende dipendente dal potere «alienato» delle istituzioni. L'obiettivo del suo pensiero è quello di spingere gli uomini a superare l'estraneazione (Entfremdung), a riconquistare il governo del mondo che essi stessi hanno prodotto [Nota: È necessario osservare che la riduzione della filosofia di Marx ad una semplice critica dell'alienazione (e dell'economia politica) fa perdere di vista il suo versante materialistico, nel quale l'uomo viene sempre visto come elaboratore e trasformatore della natura. Tema questo già presente nei Manoscritti, che continua nell'Ideologia tedesca per culminare nelle famose pagine del Capitale in cui viene proposta la celebre distinzione analitica tra processo lavorativo e processo di valorizzazione, tra l'esteriorizzazione necessaria a qualsiasi trasformazione collettiva della natura e la particolare forma che essa assume nelle condizioni di una società dominata dall'imperativo dell'accumulazione del capitale. Non si tratta di una questione semplicemente filologica, perché ogni rimozione radicale del limite è condannata a subirne il ritorno in modo incomprensibile e incontrollato].
Per Gehlen, invece, le istituzioni sono come alberi, che offrono ombra, sollievo e nutrimento agli uomini. Se vogliono evitare conseguenze catastrofiche, essi devono resistere alla tentazione di scuoterli ed abbatterli per liberarsi dalla loro dipendenza.
È proprio tale esteriorità delle istituzioni, infatti, che, dando vita ad un mondo comune oggettivo, rende stabile quell'ordine sociale di cui ogni aggregato umano ha bisogno. Per Adorno il compito del pensiero è quello di mettere a nudo ogni forma di complicità con l'esistente e di indicare la strada dell'emancipazione, una strada che è sicuramente molto difficile, ma anche l'unica che consente di riguadagnare una libertà più profonda e radicale rispetto alle sue simulazioni circolanti; per Gehlen ogni appello ad una libertà che critica e trascende le istituzioni è inutile e dannoso, perché riconsegnerebbe l'uomo all'indeterminazione, a quella profusione di stimoli che erode il legame sociale. Il grande contributo delle istituzioni sta invece proprio nel fatto che esse liberano il tempo e l'attenzione degli uomini per attività più complesse e selezionate: è quindi un bene che una parte rilevante della loro vita sociale sia

sottratta al dubbio, alla revoca, alla contestazione, perché il poter contare su alcune certezze di fondo rende la vita più agevole. Uno sfondo di attività abitualizzata consente di occuparsi di altro, aumenta paradossalmente la nostra autonomia perché tiene libero, come dicono Berger e Luckmann, il «primo piano» per la deliberazione e l'innovazione [Nota: P.L. Berger, Th. Luckmann, La realtà come costruzione sociale, Il Mulino, Bologna 1969, p. 83].
Insomma un programma del tutto opposto a quello a suo tempo enunciato da Adorno nelle pagine conclusive dei Minima moralia con una formula famosa: «la filosofia, qual solo potrebbe giustificarsi al cospetto della disperazione, è il tentativo di considerare tutte le cose come si presenterebbero dal punto di vista della redenzione» [Nota: T.W. Adorno, Minima moralia, Einaudi, Torino 1994, 153, p. 304, corsivo nostro].
. Questo programma implica che lo stato delle cose esistente sia sottoposto incessantemente al fuoco della critica di un pensiero che non firma armistizi con il presente. «Conviene diffidare di tutto ciò che è leggero e spensierato, di tutto ciò che si lascia andare e implica indulgenza verso la strapotenza dell'esistente»[Nota: Ivi, 5, p. 16].
Il carattere negativo della dialettica in Adorno discende dal fatto che essa rifiuta di farsi imbottigliare dallo stato di cose esistente, non intende rinunziare, nonostante i rovesci e le delusioni, a pensare al di là di esso. Essa è guidata da un'idea che non si concilia con il presente, ma al contrario lo trascende, e osa pensare che la felicità e la libertà possono essere estese a tutti gli esseri umani, diventare qualcosa di qualitativamente diverso dal ricco parco giochi che ad essi viene offerto nella nostra società.
Insomma i due programmi di ricerca sono diametralmente contrapposti: Gehlen, proprio come il Grande Inquisitore, pensa che gli uomini siano deboli e limitati, e quindi che l'esercizio dell'autonomia non sia da loro praticabile. Non si tratta più, come nel racconto di Ivan, di «miracolo, mistero, autorità», ma della forte e sconsolata insistenza sulla natura difettiva dell'uomo, che conduce inevitabilmente alla conclusione che essa può essere riparata solo dal suo sottomettersi docilmente, senza dubbi e tormenti, ai corsi di azione già predisposti dall'ordine sociale. Ogni tentativo di autonomia non solo non produce i risultati sperati, ma lascia sul terreno della convivenza tracce distruttive [Nota: «Quando le istituzioni vengono minate e frantumate, immediatamente vediamo affiorare irresponsabilità e insicurezza, venir meno quei filtri e quelle difese dagli stimoli che in precedenza sorreggevano il comportamento, il quale, adesso, può definirsi istintivo. Una delle impressioni più rivoltanti che si diano è quando le virtù, cadute le istituzioni nelle quali si erano sviluppate in un limitatezza piena di carattere, ricadono sui singoli e riverberano smarrimento e perplessità» (A. Gehlen, L'uomo, cit., pp. 107-108)]. Con un riflesso tipico del pensiero conservatore, Gehlen tratteggia scenari catastrofici per ogni prospettiva di ampliamento della sfera dell'autonomia degli uomini, dovunque la ricerca e la discussione pretendono di sostituirsi alla docile sottomissione all'ordine dato. La conseguenza di questo pessimismo è chiara: è bene che tali attività rimangano monopolio di quei pochi che sono in grado di affrontare e gestire l'incertezza, esonerando da esse tutti gli altri. Si tratta di una vera e propria avversione per l'aspirazione dell'Illuminismo a rendere maggiorenne l'uomo, affrancandolo progressivamente da tutte le tutele. Ma questa diffidenza, ci tiene a sottolineare Gehlen, non nasce da un pregiudizio, bensì dall'osservazione scientifica: la natura dell'uomo mostra che esso non solo non è oppresso dai legami, ma al contrario viene liberato dallo loro esistenza, che egli è bisognoso di tutela e non impaziente di liberarsene. Questa contestazione per via «scientifica» delle aspirazioni dell'Illuminismo mostra qualche analogia con un passaggio della Leggenda, quello nel quale il Grande Inquisitore rivendica di non essere stato sempre così pessimista sulla condizione dell'uomo, ma di esserlo diventato sulla base dell'esperienza.
È evidente che il programma di ricerca non del solo Adorno, ma dell'intera Scuola di Francoforte ha invece il suo centro motore proprio nell'apertura al futuro come tempo dell'emancipazione e della redenzione degli uomini, dell'affermazione di una società libera dai ceppi così degli imperativi di profitto del capitalismo come del dominio dispotico ed ottuso di

una nomenklatura. Per combattere la condizione alienata dell'uomo nella nostra società occorre spingere il pensiero oltre il ricatto del presente. E lo scontro con lo scetticismo caustico del conservatore Gehlen non potrebbe essere più limpido e radicale. Ma se solo si prova un po' a scavare nel muro levigato di questa contrapposizione, è possibile scoprire che il quadro a cui essa si riferisce è più mosso e complesso.

Sconfitta e redenzione Chi assume il punto di vista della «teoria critica», specialmente quando essa diventa dialettica negativa, non può non vedere che il programma dell'emancipazione radicale di tutti gli uomini è un programma esigente, che lo stesso Adorno sa essere molto lontano dall'umanità concreta, che, dal canto suo, sembra invece beatamente irretita dalle mille seduzioni della cultura e della produzione di massa, gli odierni sostituti ed equivalenti funzionali del «mistero, miracolo ed autorità» della Leggenda. In altre parole tra gli uomini e l'emancipazione c'è, ora come allora, un ostacolo pesantissimo, la loro debolezza, che li spinge a scegliere una vita meno alta e consapevole e più chiusa nei meccanismi riproduttivi di un sistema sociale che offre una quantità di merci e di stimoli assolutamente inedita nella storia. All'uomo autonomo, capace di autogoverno e protagonista della sfera pubblica, si contrappone il circuito più semplice e lineare del consumatore, che si muove nella sfera limitata della comparazione tra le diverse merci e ha come unico programma quello dell'accrescimento del proprio benessere privato. È una dinamica di cui già Tocqueville, con profetica sagacia e chiarezza, aveva sottolineato i pericoli: «Se cerco di immaginarmi il nuovo aspetto che il dispotismo potrà avere nel mondo, vedo una folla innumerevole di uomini uguali, intenti solo a procurarsi piaceri piccoli e volgari, con i quali soddisfare i loro desideri» [Nota: A. de Tocqueville, La democrazia in America, Rizzoli, Milano 1992, pp. 732-733].

Lo straordinario contributo dato nella Dialettica dell'Illuminismo da Adorno e Horkheimer alla critica della cultura di massa, dalla produzione musicale al cinema, costituisce una sconsolante risposta alla domanda sulle ragioni per cui l'uomo medio della società più sviluppata dell'Occidente ha scartato rapidamente la prospettiva dell'emancipazione. Proponendo l'adozione dell'espressione «industria culturale» [Nota: Le ragioni della scelta di questa espressione da parte degli autori della Dialettica dell'Illuminismo, (Einaudi, Torino 1997) sono illustrate in un saggio del 1963 di Adorno, L'industria culturale, in E. Donaggio (a cura di), La scuola di Francoforte. La storia e i testi, Einaudi, Torino 2005, pp. 224-233] al posto di quella di «cultura di massa», la Dialektik der Aufklärung ha aperto una strada che ha profondamente segnato gli studi sulla comunicazione nella società contemporanea, incrinando in modo irrimediabile l'ingenua convinzione che carattere di massa attribuito a quella cultura potesse essere riferito ad un ruolo attivo dei consumatori nella sua creazione. Attraverso il riferimento al «sistema» dell'industria culturale Adorno e Horkheimer non fanno che sottolineare l'enorme sproporzione di potere esistente tra il singolo consumatore ed un apparato esteso e sofisticato, costantemente impegnato a governarne i gusti, un «gigantesco meccanismo economico che tiene tutti sotto pressione fin dall'inizio, nel lavoro e nel riposo che gli assomiglia» [Nota: M. Horkheimer, T.W. Adorno, La dialettica dell'Illuminismo, cit., p. 134].

È difficile però non accorgersi che questa celebre analisi è affetta da un grave contrappasso, perché, proprio nel momento in cui mette a nudo la grande potenza manipolatrice dell'industria culturale, finisce per mostrare in controluce la straordinaria debolezza della prospettiva dell'emancipazione, la sua costante difficoltà, di fronte alla capacità del capitalismo dei consumi di conquistare, tranne che in brevissimi periodi, la grande maggioranza delle coscienze.

Se nell'esperienza europea la sconfitta di quella prospettiva poteva essere imputata alla dinamica apertamente repressiva del totalitarismo, nel caso dell'esperienza americana essa avviene per opera di un nemico diverso, il capitalismo dei consumi e dell'industria culturale, che non ha bisogno di travolgere le istituzioni liberali. Due sconfitte, in contesti così diversi, rivelano l'esistenza di un problema. Se poi ad esse si aggiunge il clamoroso insuccesso rappresentato dall'esperienza del socialismo realizzato, diventa legittimo chiedersi se la

prospettiva dell'emancipazione non sia condannata a rimanere confinata per sempre all'interno di un piccolo cerchio minoritario.
Il programma dell'emancipazione è ispirato da un'idea alta e nobile di umanità, ma sembra destinato, una volta ad opera del terrore, un'altra ad opera della seduzione, a rimanere irrealizzabile. Scacciata dalla logica immanente della realtà quella prospettiva sembra affidarsi alla trascendenza, all'appello al punto di vista della redenzione presente nei Minima moralia. Ma l'emergere del riferimento messianico è il termometro di una sconfitta. Ribaltando la famosa prima tesi di filosofia della storia di Benjamin [Nota: W. Benjamin, Angelus Novus. Saggi e frammenti, Einaudi, Torino 1962, p. 72] si potrebbe affermare che, quando la teologia che sottende di nascosto il materialismo storico esce allo scoperto e si mostra, vuol dire che si è perso. Quando l'angelo della redenzione diventa visibile vuol dire che esso non è più tra gli uomini e non ne ispira più l'azione. In altre parole il riferimento al punto di vista della redenzione rivela una connessione debole con le spinte del presente; un programma ambizioso, se è scisso dalle esigenze che maturano più in basso, rischia di essere una confessione di debolezza, lascia, proprio come facevano i dodicimila santi della Leggenda, il resto dell'umanità, quella più «debole», nelle mani del Grande Inquisitore.
La società dei consumi, proprio come il Grande Inquisitore, è indulgente nei riguardi di tutte le debolezze dell'uomo: suscita i desideri e i sogni degli uomini, li asseconda, li forma e li soddisfa come nessuna società perfetta sarebbe mai capace di fare. Essa vive bene nella sua mediocrità e guarda con scetticismo se non con timore tutti quelli che vorrebbero metterla a dieta seguendo le tabelle della perfezione spirituale.
Il mercato, che moltiplica non solo i pani, ma anche tutte le altre merci, non solo non resiste alle tentazioni, ma le suscita, le coltiva e le allarga sistematicamente, conducendo una lotta nascosta, ma estremamente «popolare» contro tutti coloro che lo criticano in nome di alti principi morali. Esso ride alle spalle delle nobili figure e vuota le piazze che un tempo erano affollate per ascoltarle, riempiendo i centri commerciali, dove l'unica etica da rispettare in modo ferreo è quella di pagare il biglietto. Lì i sogni sono in vendita e l'imperativo è: Amusing ourselves to Death, divertirsi da morire [Nota: N. Postman, Divertirsi da morire. Il discorso pubblico nell'era dello spettacolo, Marsilio, Venezia 2002].
Il difficile statuto della soggettività La ricostruzione di una forte analogia tra le posizioni di Gehlen e Adorno quali si confrontano nel Soziologisches Streitgespräch e quelle che emergono nella Leggenda non deve condurre ad una semplificazione delle posizioni a confronto. Gehlen, infatti, non è certo un apologeta del progresso e delle conquiste della modernità, ma al contrario sottolinea continuamente i rischi che da esse discendono. Il tratto più nuovo e preoccupante della civiltà industriale dipende dal fatto che l'espansione incessante della tecnica e l'allargamento universalistico delle istituzioni rendono queste ultime astratte e lontane dall'esperienza vissuta degli uomini [Nota: «Le istituzioni della società moderna si sono ridotte al funzionale»: in questo modo esse perdono il loro «carattere significativo, per molti rispetti simbolico», e questo trasformarsi in semplici organizzazioni funzionali apre la strada «ad uno smoderato estendersi dell'arbitrio» (A. Gehlen, L'uomo nell'era della tecnica. Problemi socio-psicologici della civiltà industriale, Sugar, Milano 1967, pp. 200-201)], e tale lontananza mette in crisi la capacità degli uomini di identificarsi con esse. Il contrappasso di questa spersonalizzazione e astrattezza delle istituzioni nella civiltà industriale è l'affermarsi di un soggettivismo che sembra irresistibile ed irrefrenabile.
Si produce così un effetto in apparenza paradossale: «Il secolo del livellamento di massa si manifesta come quello in cui le apparizioni casuali più stravaganti della soggettività pretendono riconoscimento e considerazione da parte del pubblico, e con successo» [Nota: Ivi, p. 103]. In altre parole è proprio la diminuzione del contatto con la realtà che nasce nella società industriale a produrre un ripiegamento della soggettività individuale su se stessa e la sua infinita moltiplicazione. Il risultato di tale trasformazione può così essere descritto: «un mondo esterno trasformato dall'industria, tecnicizzato in tutte le sue fibre, in cui si muovono milioni di uomini

egocentrici, consapevoli di sé e preoccupati di arricchire la propria esperienza psichica: e per cui l'emozione momentanea, non impegnativa, provocata da stimoli ed impressioni di qualsiasi genere non presenta problemi, non ha nulla di precario: modus dell'evidenza» [Nota: Ivi, p. 106].

Anche Gehlen quindi non è certo un apologeta della società industriale, anzi la guarda con occhio acuto e preoccupato. Ma ovviamente la sua prospettiva critica non coincide con quella di Adorno. Per quest'ultimo la società capitalistica, attraverso forme massicce ed industriali di standardizzazione dei gusti, rade al suolo ogni forma di autonomia dell'individuo. Al posto del vecchio soggetto liberale ci sono solo forme di pseudo-individualizzazione, simulazioni caricaturali dell'individuo, che mirano a far credere che sia ancora possibile l'autonomia all'interno di una società che la ha praticamente soppressa e che la combatte ovunque essa torni ad affacciarsi. L'esaltazione dell'immediatezza e la sua teorizzazione («affermare mediatamente l'immediatezza [...] significa pervertire il pensiero nell'apologetica del proprio opposto» [Nota: T.W. Adorno, Minima moralia, cit., 46, p. 77]) sono tra i bersagli ricorrenti della critica di Adorno. Basti ricordare lo sferzante giudizio sull'esaltazione del sentimento che accompagna l'idea borghese dell'amore: «colei che, sotto l'apparenza della spontaneità irriflessa, e fiera della sua presunta sincerità, si abbandona interamente a quella che ritiene essere la voce del cuore, e fugge non appena crede di non avvertire più quella voce, è - proprio in quella sovrana indipendenza - lo strumento della società» [Nota:Ivi, 110, p. 203]. Ma sulla critica dell'immediatezza di Adorno è da vedere anche il magistrale Sulla metacritica della gnoseologia, Sugar, Milano 1964].

Al contrario per Gehlen il tratto fondamentale della società contemporanea non è la manipolazione della soggettività ad opera dell'apparato culturale del capitalismo, ma al contrario l'affermarsi del «bisogno di far valere la propria personalità», che è diventato «onnipresente con un'intensità e in pari tempo con un senso di insicurezza che non hanno precedenti nella storia». Più che la scomparsa di un soggetto autonomo ad opera di un potente apparato culturale, Gehlen vede nella nostra società l'affermarsi di un nuovo soggettivismo, il generalizzarsi dell'«ambizione di essere qualcuno». Ecco perché Gehlen afferma: « Lo slogan della personalità minacciata dalla cultura di massa [Nota: Il riferimento è a D. Riesman (La folla solitaria, Il Mulino, Bologna 1970), ma potrebbe essere rivolto anche ad Adorno. La citazione è tratta da A. Gehlen, L'uomo nell'era della tecnica, cit., p. 197], è esatto solo per metà [...] non si è mai avuta al mondo tanta soggettività finemente differenziata e ricca d'espressione come oggi».

Quella soggettività che Adorno giudica falsa ed ammaestrata per Gehlen è invece un potenziale motore di crisi, l'affermarsi di una dinamica che rende sempre più difficile la coesione sociale. Su questo punto, pur nella sua ambiguità, l'analisi di Gehlen sembra avere una freccia in più al suo arco, perché riconosce uno spazio reale e non simulato di esistenza alla soggettività e non fa di essa un semplice burattino nelle mani dell'industria culturale. Al contrario la cultura di massa è attraversata in profondità da una forte aspirazione al protagonismo e all'espressione di sé e da un'erosione della legittimità di tutte le istituzioni. L'impressione generale è che Adorno, anche perché legato ad una determinata fase storica del capitalismo, sopravaluti invece la capacità di governo e di amministrazione dall'alto dell'industria culturale.

Proprio in relazione a questa «sopravalutazione» è stato osservato che «possiamo capire e quindi integrare Adorno solo storicizzandolo», in quanto la sua analisi «reagiva agli shock del fascismo, alla demoralizzazione della sinistra e al rapido consolidamento del capitalismo amministrativo», arrivando alla pessimistica «convinzione che le tradizioni culturali popolari passate non fossero state solo danneggiate ma distrutte» [Nota: R. Middleton, Studiare la popular music, Feltrinelli, Milano 2007, p. 97]. Secondo altri studiosi il capitalismo dei decenni successivi è contrassegnato da una dinamica diversa: «dagli anni Cinquanta in poi, gli interessi dominanti, per continuare la loro egemonia, dovevano garantire a una 'opposizione' relativamente imprevista un certo grado di libertà all'interno delle strutture razionalizzate»

[Nota: Ivi, p. 96]. In altre parole nella cultura di massa è consegnato un rapporto di forza che non ha un solo vettore, quello che dall'alto va verso il basso. Il progressivo affermarsi della cultura pop rappresenta «l'ingerenza nella produzione musicale [...] dei giovani delle classi povere» [Nota: Ivi, p. 35] e l'affermarsi all'interno di quella produzione dello spirito di ribellione di quei gruppi sociali.
Si tratta di una lettura che probabilmente sopravaluta il significato eversivo della cultura pop e dell'avvento del postmodernismo [Nota: Afferma Middleton: «con il crollo almeno parziale della prospettiva modernista, acquisisce una certa rilevanza la posizione postmodernista secondo cui in un sistema dominante consolidato, il metodo di critica più efficace è il frammento: la sovversione prende la forma di una 'guerriglia' culturale che sfrutta gli interstizi e gli spazi dimenticati all'interno della struttura egemonica»; ivi, p. 97. Affermazione che ci sembra quanto meno precipitosa], ma ha il pregio di far vedere che la dinamica del dominio in una società sviluppata è un fenomeno più complesso della semplice amministrazione dall'alto, che esistono più vettori e che quello che parte dall'alto, anche se è sempre il più forte, è costretto a stabilire continuamente compromessi con quelli che vengono dal basso. Del resto dal lavoro di Gramsci ai cultural studies esistono dei modi di leggere la cultura di massa diversi da quello proposto da Adorno e più attenti a cogliere le tensioni oppositive che la percorrono. La stessa nozione gramsciana di rivoluzione passiva è un modo di leggere l'esercizio dell'egemonia da parte delle classi superiori all'interno di un campo di forze, nel quale il ruolo della rielaborazione degli impulsi provenienti dal basso ha un significato centrale. Da questo punto di vista quella nozione, proprio perché sottolinea la tensione e la coesistenza tra due spinte contraddittorie (rivoluzione e passività), sembra capace di sottrarre il confronto ad un esito tutto ricalcato sulla struttura della Leggenda e bloccato sulla contrapposizione tra un realismo potente ed un idealismo impotente, tra un cinismo capace di governare il mondo e un impulso generoso che finisce sempre per fallire.
Conviene in ogni caso ribadire che la presenza di forti spinte provenienti dal basso all'interno della cultura di massa ridimensiona, ma non falsifica il significato della critica di Adorno. Il punto decisivo, infatti, non è se nella cultura di massa siano o non siano presenti motivi provenienti dalle classi subalterne, ma la loro funzione rispetto alla struttura di comando del sistema, se essi ne rappresentino un allargamento creativo ma subalterno oppure contribuiscano alla diffusione di una coscienza critica. Ad esempio l'esaltazione della soggettività, del «bisogno di far valere la propria personalità» e dell'«ambizione di essere qualcuno» messa a fuoco da Gehlen è oggi il cuore del processo di spettacolarizzazione del sé, di quel processo di vetrinizzazione sociale che sembra contrassegnare il passaggio alla ipermodernità [Nota: 26 Su questo punto sono da vedere le penetranti osservazioni proposte da Vanni Codeluppi in La vetrinizzazione sociale. Il processo di spettacolarizzazione degli individui e della società, Bollati Boringhieri, Torino 2007] e che segna la deformazione caricaturale e mercificata di quella democratizzazione che pretende di essere.
Le avventure dell'emancipazione Provando a tracciare un bilancio del confronto radiofonico, Rolf Wiggershaus ha cercato di mettere in luce i limiti che affliggevano entrambe le posizioni. A Gehlen obiettava una sconsolata quanto dogmatica chiusura al futuro, la mancata disponibilità a sperimentare vie nuove e diverse da quella del rifugio filiale sotto la gonna delle istituzioni: «Proprio lui, il 'filosofo empirico' [...] non era disposto ad azzardare un esperimento». Ma altrettanto severa e cruciale era la critica rivolta ad Adorno: «proprio lui che credeva nella capacità degli uomini di autodeterminarsi, non credeva che essi si prendessero semplicemente la libertà di farlo, ma pensava piuttosto che tale libertà occorresse darla loro» [Nota: R. Wiggershaus, La scuola di Francoforte, cit., p. 604].
Ritroviamo qui il problema in cui ci siamo già imbattuti: la prospettiva dell'emancipazione è una prospettiva difficile, che raramente è diventata maggioritaria tra le stesse classi sociali che ad essa avrebbero dovuto essere interessate. Una spiegazione di questa difficoltà è stata proposta nel 1968 da Max Horkheimer: «nella prima metà del secolo c'erano buoni motivi per

aspettarsi una sollevazione proletaria nei paesi europei colpiti dalla crisi e dall'inflazione», ma «dagli anni successivi alla seconda guerra mondiale l'idea di una miseria crescente degli operai, da cui per Marx sarebbe risultata la ribellione, la rivoluzione come passaggio al regno della libertà, è diventata per lunghi periodi astratta ed illusoria». I lavoratori manuali e gli impiegati si sono organizzati nei sindacati «per trattare con i gruppi dirigenti nell'economia e nella politica». E così «almeno quanto a coscienza soggettiva, il proletariato si è integrato» [Nota: M.Horkheimer, Premessa alla pubblicazione di questi scritti, Teoria critica, 2 volumi, a cura di A. Schmidt, Einaudi, Torino 1974, p. VIII]. Nello stesso anno Adorno sceglie una strada diversa e meno pacificata di quella proposta da Horkheimer: mentre quest'ultimo sembra considerare completamente estinto il conflitto di classe a seguito dell'avvenuta integrazione dei lavoratori nell'ordine capitalistico, Adorno insiste sul fatto che esso è entrato in una fase di latenza, a seguito di una serie di dislocazioni messe in atto dalle classi dominanti. Queste dislocazioni lo rendono per molti aspetti invisibile ed irriconoscibile, ma continuano a irradiare in tutto il corpo sociale l'infelicità che nasce da una società fondata sul primato del profitto. La «carica esplosiva del conflitto sociale» è stata spostata e trasformata, ma non annullata, e compito dell'analisi deve essere quello di ricostruire il filo di questa strategia di scomposizione, facendo al contrario il percorso che va dal reticolo disperso e privato delle «vite offese» agli imperativi del sistema sociale [Nota: II testo a cui ci riferiamo è Osservazioni sul conflitto sociale oggi, scritto insieme ad Ursula Jaerisch e pubblicato successivamente in T. W. Adorno, Scritti sociologici, Einaudi, Torino 1976, pp. 171-188]. Il conflitto non è scomparso né è divenuto meno duro. Esso è stato solo spostato altrove, lontano dalla sua sede classica, ma la riflessione, dice Adorno, non solo non deve perdere il suo rapporto con la sofferenza, ma deve aiutare chi è colpito a scoprire la connessione tra la sua infelicità e la società governata dall'imperativo del profitto.

Ma chi deve ricostruire questo filo? Può bastare il semplice esercizio della critica delle forme culturali, fronte peraltro in progressiva contrazione quantitativa se messo a confronto con la massa crescente degli intellettuali organici dell'industria culturale e delle nuove forme della comunicazione spettacolare? È del tutto evidente che, se gli sviluppi del capitalismo frenano la formazione spontanea di una coscienza oppositiva [Nota: La rivoluzionaria più vicina, per la sua evidente ispirazione libertaria, agli studiosi della Scuola, era probabilmente Rosa Luxemburg. Ma occorre dire che la sua concezione «libertaria» del processo rivoluzionario era strettamente collegata ad una lettura «messianica» della crisi del capitalismo, il cui crollo avrebbe favorito la diffusione generalizzata della coscienza rivoluzionaria. Ma se il capitalismo non crolla, se non c'è nessuna nascosta provvidenza a garantirne la fine, la strada dell'emancipazione diventa molto più complicata], il problema di come diffondere quella coscienza non può non incrociarsi con quello della costruzione di un'organizzazione capace di produrre quello che la società e la tendenza storica spontaneamente non producono. Adorno aveva ben presenti i rischi connessi a questa strada, il pericolo che inevitabilmente accompagna ogni pretesa di portare ad altri la coscienza dall'esterno, secondo la formula famosa del Che fare? di Lenin. Le vittorie della rivoluzione ottenute con protesi ortopediche incaricate di correggere la renitenza della storia si sono dimostrate tutte restie a disfarsi di quegli strumenti correttivi. Anzi, di fronte alla insuperabile debolezza dell'uomo e alle risposte dell'avversario, esse hanno enfatizzato il ruolo e le dimensioni degli apparati repressivi fino al punto di non poter più essere distinguibili dalla loro logica totalitaria.

Per una singolare ironia della storia, negli anni che seguono il confronto tra Adorno e Gehlen, la nascita di un movimento studentesco nella Repubblica Federale ha segnato il culmine della fortuna dell'elaborazione francofortese, ma anche il momento di una sofferta quanto netta rottura con essa: ai tempi lunghi e non lineari della Dialettica negativa, a quelli lineari e progressivi di Habermas, il movimento contrapponeva le sue urgenze ed accelerazioni, andando verso un esito che sarebbe stato tragico. La dialettica dell'emancipazione è una strada piena di ostacoli e di bruschi ritorni all'indietro, perché la debolezza dell'uomo non solo ne rallenta

fortemente il cammino, ma espone chi si muove su quella strada alla tentazione di una pedagogia autoritaria. Se chi si batte per l'emancipazione costituisce una minoranza si troverà sempre costretto ad oscillare tra la melanconia dell'impotenza e la disinvolta requisizione della libertà altrui. È il decorso del mondo negli anni che hanno seguito quel confronto sembra stia dando ragione all'avaro realismo di Gehlen piuttosto che alla generosa utopia della redenzione. Gli ideali emancipativi ed universalistici sembrano essere andati troppo al di là della dimensione praticabile dalla media degli uomini che, rispetto alla cavalleria delle avanguardie, appaiono come una fanteria riottosa, solo raramente disposta a seguire chi la vuole condurre in avanti additando orizzonti radiosi.

Per la verità nella storia ci sono stati momenti come quelli che Durkheim avrebbe chiamato di grande effervescenza collettiva[Nota: E. Durkheim, Sociologia e filosofia, Comunità, Milano 1963, pp. 216-217], in cui il desiderio di cambiamento e di metanoia sono stati molto diffusi, riducendo bruscamente la contrapposizione tra gli illuminati e le masse. Una delle prime manifestazioni di questo entusiasmo [Nota: Entusiasmo è, come è noto, una parola greca che significa «essere ispirato in/da dio»] è stata sicuramente quella del cristianesimo delle origini, contrassegnata da una straordinaria mobilitazione collettiva, che non prevedeva al suo interno nessuna forma di rigida gerarchia. L'entusiasmo spingeva i cristiani delle origini verso una fede intensamente vissuta e capace di sopportare i rischi e le persecuzioni senza cedimenti, ma addirittura accettando il martirio. Questo grande entusiasmo era spiegabile però solo sulla base della credenza nel prossimo ritorno di Cristo sulla terra, e cioè sulla base della fede nella prossimità e certezza della salvezza per il cristiano che avesse vissuto la propria fede con il massimo fervore e la massima capacità di sacrificio. Ma quando la parousìa inizia a ritardare e tra le fila dei cristiani iniziano a serpeggiare i dubbi, la mobilitazione permanente inizia a diventare difficile. Non che cessi la presenza di figure esemplari, di «santi», ma si tratta di figure che diventano sempre più lontane dalle pratiche dei credenti comuni. Con il crescere di questo ritardo inizia a «scomparire sullo sfondo la fiduciosa e gioiosa certezza del cristiano che l'età futura ha già fatto irruzione nell'età presente» [Nota: .

J. D. Kelly, Il pensiero cristiano delle origini, Dehoniane, Bologna 1984, p. 559].

Quando la certezza di vivere nell'era messianica inizia a scomparire la Chiesa smette di essere ekklesìa, riunione e mobilitazione permanente, e diventa un'organizzazione burocratica, dotata di un suo apparato specializzato e sostenuto finanziariamente dai contributi dei fedeli. «L'interesse per l'organizzazione della comunità, ha osservato Oscar Cullman, si svilupperà nella misura in cui apparirà logica, a causa del prolungarsi del tempo intermedio». Se l'imminenza della salvezza produce una mobilitazione forte e spontanea, è evidente che «quanto più lunga si fa la durata prevedibile di questo tempo» tanto maggiore appare «la necessità di forme ben definite» [Nota: O. Cullman, Il mistero della redenzione nella storia, Il Mulino, Bologna 1966, pp.

323-324]. Il burocrate non è quindi quell'orrida creatura, così cara a certa letteratura, che usurpa un ruolo generale a proprio profitto, ma in primo luogo un modo per non far deperire un'idea che si ritiene meriti di sfidare il tempo, di durare, una risposta organizzativa al calo dell'entusiasmo. Laddove la debolezza dell'uomo si affaccia ed egli non è più in grado di ispirare il suo comportamento in modo rigoroso e costante ai principi, la presenza di questi ultimi, la persistenza dei fini collettivi viene delegata a qualcuno incaricato per mestiere di tutelarli e diffonderli. Il chierico è, aveva ragione Hegel, lo strumento che permette l'esistenza reale dell'idea, la garanzia che essa potrà sopravvivere anche nei tempi grami, nei quali i principi-guida sono deboli e la comunità dei credenti è continuamente distratta dal perseguimento dei propri obiettivi privati e particolari. Si tratta di un'astuzia che gioca con due debolezze, quella dell'uomo comune, che non riesce più a fare a meno di una guida da parte di altri, e quella del chierico, per il quale i principi diventano un mestiere.

Ovviamente tale astuzia organizzativa viene pagata a caro prezzo: il chierico-burocrate è strutturalmente esposto alla tentazione dell'abuso di potere, ad usare la propria carica per i suoi

scopi personali e privati. La debolezza del chierico è il peculato. La storia è piena di individui o gruppi che hanno trasformato la loro missione generale in privilegio particolare, di funzionari che hanno trasformato il proprio mandato pubblico in profitto privato. Ma quando lo fanno, essi tradiscono i principi che dovrebbe rappresentare ed incarnare. Il rimedio alle loro malversazioni non può essere l'abolizione della burocrazia, che verrebbe resa superflua solo dal ritorno sempre più largo e diffuso dello spirito militante delle comunità originarie, in cui le idee-guida ispirano il comportamento quotidiano dei credenti e ne allargano sempre più il numero. La polemica antiburocratica ha delle ottime ragioni, ma talvolta, dietro la giusta critica delle malversazioni e degli abusi, si nascondono anche l'insofferenza e il desiderio per la presenza ingombrante dei principi. Se due debolezze si mitigano e si temperano a vicenda, quando una di esse rimane da sola non incontra più limiti.

In altre parole chi ha a cuore la prospettiva dell'emancipazione, se non vuole precipitare nel disastro, deve imparare a fare i conti con la fragilità che caratterizza l'essere umano e non limitarsi a guardarla dall'alto. Il riconoscimento del carattere imperfetto dell'uomo non deve rimanere un'esclusiva di chi dipinge ogni cambiamento come il male assoluto. Non bisogna lasciare al conservatorismo la confidenza con la debolezza dell'uomo. La polemica contro il perfettismo è un retaggio prezioso, e va sottratta a chi la usa solo per demonizzare il cambiamento, schiacciandola su una sorta di apologia del presente e dell'equilibrio di forze in esso consegnato. Certo, l'ansia di raggiungere un futuro perfetto può bruciare il presente, ma un presente che diffida del futuro e che vede nelle possibilità che esso dischiude solo dei rischi, è come un anziano che non esce più di casa perché ha paura di essere investito. Si può rimanere troppo a lungo giovani senza mai imparare dalle dure repliche della realtà, ma si può anche nascere vecchi, disegnando il mondo come una cristalleria in cui anche un respiro può produrre gli effetti di un elefante.

È questo il limite di una posizione conservatrice, che nel cambiamento vede sempre e solo il rischio. Ma, come a suo tempo ha messo in luce Berger, riconoscere il valore della società come realtà oggettiva, a cui dobbiamo necessariamente appoggiarci per imparare a praticare il mondo, non può condurre all'inibizione del desiderio di mutare quel mondo con intelligenza e precisione. La società è anche una costruzione soggettiva, l'uomo non è solo un minore eternamente immaturo, ma può aspirare a correggere il mondo. Gehlen sa benissimo che l'uomo è condannato a compensare la sua immaturità attraverso la costruzione del suo mondo sociale, ma teme anche che ogni sua aspirazione a «nuotare in alto mare» porti ad errori profondi, a catastrofi incalcolabili. Ma così facendo, l'unica pedagogia praticabile diventa quella dell'immobilità e dell'accettazione di ciò che è dato.

Il desiderio di trascendenza non appartiene all'immaturità dell'uomo, a quell'eccesso di immaginazione che così spesso lo accompagna e lo perde, ma al bisogno di esplorare in anticipo le vie che si troverà a percorrere per provare a migliorare la propria condizione, a far contare di più la giustizia. Il pensiero dell'emancipazione non deve abbandonare la sua radicale contrapposizione al pensiero conservatore, ma deve saper rinunziare a quel malinteso senso di superiorità che gli impedisce di apprendere dal rapporto più lucido che spesso il suo avversario intrattiene con la realtà.

La debolezza e la fragilità dell'uomo non vanno ignorate, esorcizzate e condannate, ma conosciute, attraversate e curate, ben sapendo che anche l'utopismo imprudente è una forma inconsapevole, ma ugualmente tragica, di debolezza. I sostituti economici e simbolici dei vecchi dispositivi di comando del Grande Inquisitore (miracolo, mistero, autorità), prodotti dal capitalismo dei consumi (merci, edonismo, evasione) sono efficaci come quelli, ma, se non si vuole che i dodicimila santi rimangano isolati, quei sostituti vanno esplorati lasciando all'ingresso ogni supponenza teorica. Solo conoscendo quei dispositivi e ricostruendo il loro legame con la debolezza dell'uomo si può provare a trasformarli. Bisogna provare a scoprire gli aneliti di libertà che l'evasione porta dentro di sé, evitare che la differenza di cultura e di gusto si trasformi in cecità e supponenza. L'emancipazione non è soltanto un programma per la città

futura, ma una pratica interpretativa che deve rendere ognuno curioso dei sogni e dei desideri dell'altro. La fraternità va praticata subito e costantemente, perché le vie di un cambiamento o sono praticate da un gran numero oppure non sono.

Epilogo Uno dei rischi più gravi oggi è quello di rifugiarsi in una sorta di repulsione antropologica nei riguardi delle plebi dominate dal consumismo, sulle quali l'egemonia non ce l'hanno più i sermoni dei chierici, ma le seduzioni pianificate dai piazzisti. Bisogna, come hanno fatto i migliori, tenere fermo il fine, ma saperne riconoscere la presenza anche laddove esso appare mutilato o sfigurato. Da questo punto di vista la nozione di «rivoluzione passiva» può, sottraendosi ad una scolastica che la soffocherebbe, giocare un ruolo decisivo proprio perché invita a vedere nell'egemonia altrui in primo luogo lo specchio dei limiti della propria azione e del proprio pensiero. Aggirare la propria supponenza di ceto è un compito difficile ma ineludibile, se non si vuole essere scavalcati dalle prossime rivoluzioni antropologiche lasciandole alla spregiudicatezza dei Grandi Inquisitori che verranno.

«Non avrei mai creduto che fosse così facile morire». «Non piangetemi, sono morto per la mia idea, senza però far nulla di male alle cose e agli uomini». «Riceverete questa nostra ultima lettera prima di morire, ma non abbattetevi tanto perché, cosa volete, è il nostro destino, e da questo non si scappa. Moriremo con la testa alta. Cara mamma, cerca di farti forza ...». «Non piangete per me perché nemmeno io piango mentre vi scrivo e vado incontro alla morte con una risolutezza che non mi sarei mai creduto». «Fatevi coraggio quando riceverete la notizia della nostra morte, ho ricevuto i Sacramenti e muoio in pace con il Signore». «Il mio sogno era quello di vederti crescere, di istruirti a tuo modo, forgiarti alle tue idee e ai tuoi sentimenti. Ma tutto è perduto; ti è rimasto il mio esempio». «Carissimi genitori, perdonatemi per quello che vi ho fatto. Muoio contento».

Non molto tempo fa è accaduto a chi scrive di tenere una lezione sul significato della politica agli studenti delle ultime classi di alcune scuole superiori di Roma. Uno dei libri più venduti in quell'anno era La casta [Nota: S. Rizzo, G.A. Stella, La casta, Rizzoli, Milano 2007] un ritratto crudo e impietoso dell'incredibile selva di privilegi di cui i politici italiani si sono circondati in questi decenni. La mia intenzione era però quella di dimostrare che la politica può essere qualcosa di molto diverso dall'avvilente spartizione di prebende che sembra resistere ancora oggi ai colpi di ogni indignazione. Per cercare di illustrare un'idea della politica in radicale controtendenza con quella descritta nel libro pensai di leggere alcuni brani delle Lettere di condannati a morte della Resistenza italiana [Nota: P. Malvezzi, G. Pirelli (a cura di), Lettere di condannati a morte della Resistenza italiana. 8 settembre - 25 aprile 1945, nota introduttiva di G. Zagrebelsky, prefazione di E.

Enriques Agnoletti, Einaudi, Torino 2003]. A quasi settant'anni di distanza quelle pagine non cessano mai di turbare profondamente ogni lettore, e in effetti mi parve che anche il mio uditorio fosse colpito dalla loro drammaticità. In fin dei conti erano lettere scritte da ragazzi appena più grandi di quelli che avevo davanti e molte di esse si concludevano con la rivendicazione orgogliosa del proprio sacrificio e con l'espressione «viva l'Italia!». La loro semplice lettura dimostrava in modo diretto e senza nessun orpello retorico che non molti anni fa c'era stata gente che non aveva ricavato dalla politica nessuna notorietà, carriera o vitalizio, ma ad essa aveva dato, mettendo a rischio fino in fondo la propria vita.

Non credo di sopravvalutare l'effetto di quella lettura su quei giovani studenti se dico che essi mi parvero sorpresi, forse perché si erano aspettati un'esposizione di idee e di principi, una sorta di difesa astratta di un'attività che avrebbero continuato a guardare da lontano con un misto di disprezzo e incomprensione. Quei documenti li avevano invece messi di fronte ad una passione civile che per molti loro coetanei del '43-45 era stata così importante da sacrificarle la vita. Fu questa la categoria che sentii usare dai ragazzi durante la discussione: sacrificio, una parola oggi guardata con sospetto, quasi incomprensibile. Ci può essere qualcosa di talmente importante da farci affrontare un rischio così estremo? Era un pensiero per loro sconosciuto, sul

quale m'interrogarono e interrogarono se stessi. Forse non arrivarono ad una risposta, ma sicuramente si erano scontrati con la domanda.
La morale che si può ricavare da questa piccolissima storia è semplice: è molto difficile che riesca a suscitare grandi passioni ideali un'attività che appare come una carriera ricca di ricompense private a spese delle risorse di tutti. È più probabile che essa finisca con l'attirare un altro tipo di persone e che quindi veda calare sempre più il suo tasso di credibilità. Quelle lettere insegnano invece che la politica, se non vuole morire, deve, come avrebbe detto Wittgenstein, saper mostrare. Essa può recuperare credito solo se si riempie di persone capaci di dare piuttosto che chiedere, se dimostra di essere un'attività che s'ispira a valori ed interessi collettivi, e soprattutto che non li usa come il paravento di interessi privati. Chi afferma che il politico deve soprattutto possedere delle competenze dice una cosa giusta ma parziale, perché la politica non è una professione come le altre: senza un alto grado di legittimità essa, come accade al re, diventa nuda, deperisce accartocciandosi nella conservazione di piccoli o grandi privilegi. Se invece si mostra capace di ottenere sacrifici da chi la pratica, sarà forse meno ricca di competenze e incentivi materiali, ma molto più dotata di prestigio e quindi anche più autorevole, più capace d'incidere e decidere.
In altri termini: per la qualità della vita pubblica di un paese, e in modo particolare del nostro paese, è necessaria un'élite di persone capaci e coraggiose, per le quali la parola testimonianza non evoca il processo penale, ma la capacità di fare onore alle proprie idee. È probabilmente per questa ragione che la Costituzione italiana rimane ancora oggi, non solo in senso formale, una legge fondamentale: essa fu l'opera di molti che avevano pagato di persona, con il carcere o l'esilio, la propria fede, e questo fondamento morale rende un'opera più solida di un semplice accordo contrattuale. La libertà non esiste se non c'è chi è capace di rischiare per essa. Essa ha bisogno di persone-faro, di uomini verticali. Chi si piega al potere riesce a sopravvivere, ma accetta nei fatti una forma di servitù volontaria, una vita a sovranità limitata. L'esempio dei più coraggiosi e determinati, la loro capacità di sopportare costi altissimi, è di vitale importanza anche perché il rischio che essi si addossano abbassa i costi della mobilitazione di tutti gli altri, li mette in condizione di diventare più liberi.
Che un'élite di uomini di alta tempra morale sia assolutamente necessaria per la salute di un paese ci sembra quindi un argomento difficilmente controvertibile. Ma il ragionamento che ha guidato i testi che compongono questo libro si è proposto un altro scopo, quello di attirare l'attenzione su un punto solitamente poco esplorato, sui problemi che derivano dal rischio di una possibile distanza tra quell'aristocrazia morale e tutti quelli che, sia pure in misura diversa, non posseggono le stesse virtù. La lettura della Leggenda del Grande Inquisitore che abbiamo proposto è molto diversa da quella più diffusa, che in essa legge una semplice ed esemplare contraddizione tra il male e il bene, tra il potere cinico e spregiudicato del vecchio prelato e la libertà morale rappresentata da Cristo.
Il nostro punto di partenza è stato un altro: il Grande Inquisitore vince perché è un profondo conoscitore degli uomini. Alla ferocia, alla condanna al rogo degli eretici, egli accompagna una grande duttilità e sagacia: non va allo scontro diretto con i «santi», ma lavora ad isolarli da tutti gli altri e, invece di combatterne le debolezze, le riconosce e le coltiva, consapevole che esse costituiscono la fonte vera e solida del suo potere. Al dover essere dei migliori egli contrappone la lucida e disincantata convinzione che l'enorme maggioranza degli uomini non riesce a resistere alle tentazioni, e proprio sulle tentazioni edifica il suo regno.
Chi vuole combattere il Grande Inquisitore deve quindi imparare la lezione che viene dal suo soliloquio, evitare che le avanguardie morali si separino dal resto degli uomini. L'obiettivo critico del nostro ragionamento è il narcisismo etico, quell'atteggiamento che, affetto da un sentimento di superiorità morale, finisce per lasciare la debolezza degli uomini nelle mani del nemico. Intendiamoci: i limiti di questo atteggiamento sono cosa ben diversa da quelli che affliggono l'anima bella, di cui Hegel dice con giusta durezza: «nella purezza si è conservata buona perché non agisce», e subito dopo: «il dovere senza operazione manca di ogni

significato» [Nota: G.W.F. Hegel, Fenomenologia dello spirito, II, La Nuova Italia, Firenze 1967, p. 188, corsivo di Hegel.]. Di istruttori di nuoto che non si sono mai tuffati in acqua nella società del voyeurismo organizzato ne abbiamo già molti. Il narcisismo etico di cui parliamo, invece, non cela alcuna doppiezza, perché alla sua origine c'è un'opzione coraggiosa e chi lo pratica si è tuffato in acqua, mentre gli altri sono rimasti a guardare. Né i suoi limiti sono quelli che Weber rimprovera ai «grandi modelli di carità e di bontà, siano essi nati a Nazareth o ad Assisi o nei palazzi reali indiani» [Nota: M. Weber, Il lavoro intellettuale come professione, Einaudi, Torino 1976, p. 117], il cui regno non è di questo mondo. Noi, come Weber, siamo convinti che la fisica del mondo sia molto diversa da quella delle idee, ma crediamo più di lui [Nota: Non è un caso che, proprio nel corso della lezione sulla Politica come professione, Weber ricordi la Leggenda («Chiunque di voi conosca Dostoevskij ricorderà l'episodio del Grande Inquisitore dove il problema è discusso con estrema acutezza»; ivi, p. IlI) mostrando di accettarne senza problemi la prospettiva] che tra i due regni si possano trovare aree fragili e provvisorie di sovrapposizione ed incontro. Il mondo terreno appare consegnato al male soprattutto perché quest'ultimo è umile e disponibile, a differenza dei migliori che sono talvolta accecati dalla propria supponenza.

L'intento del nostro ragionamento non è quindi quello di criticare il coraggio morale, ma di indirizzare la sua spinta verso la grande maggioranza degli uomini. Senza una radicale mobilitazione etica, l'abbiamo detto, la politica muore. Tale mobilitazione è però soltanto una premessa, una condizione necessaria, ma non anche sufficiente. Essa deve saper innervare una politica, deve raggiungere i molti, deve cercare di capire perché i più spregiudicati riescano a vincere così spesso, e come fare per sconfiggerli, senza perdere per strada le proprie ragioni. In altre parole il dover essere non può dimenticare l'essere guardandolo dall'alto della sua perfezione; la robustezza etica deve essere accompagnata dall'intelligenza e da un minimo di consapevolezza strategica altrimenti coinciderà con una destinazione permanente alla sconfitta, perché l'avversario, il Grande Inquisitore, è un consumato condottiero che penetra alle spalle dei «migliori» e crea un baratro tra essi e i più semplici.

La forza dell'Inquisitore sta nella sua rinuncia ad ogni idea normativa dell'uomo, nel mirare solo ad averlo dalla propria parte, assecondando quei bisogni che ne riproducono la dipendenza. Sta qui il punto più interessante e al tempo stesso più ambiguo della sua figura. Il suo sguardo non è velato da nessun perfettismo, e non guarda la realtà sulla base del suo grado di corrispondenza ad un parametro ideale. In questa libertà dalla pressione morale sta la sua lucidità, la sua capacità di ricognizione ed ascolto. Da sempre egli sa che i confini tra il bene e il male non sono nitidi, e prova a costruire una zona grigia, dove offre complicità e convenienze, che spingano gli uomini ad optare per lui, ad accettarne la protezione e il potere. Ma mentre nel Lager descritto da Levi i migliori sono assenti perché sono stati annientati fisicamente e preventivamente, nel mondo «normale» per sconfiggerli sono necessarie altre strategie. Qui il gioco della repressione e della minaccia non può bastare, bisogna ricorrere ad altri mezzi. Occorre usare le debolezze dei migliori, annichilirne l'esempio, accentuare la loro distanza dagli uomini «normali», istigando questi ultimi contro di loro. L'obiettivo è chiaro e costante: mantenere gli uomini in uno stato di perenne immaturità, come se fossero dei bambini. E i mezzi possono essere i più diversi: se nella Leggenda il Grande Inquisitore esalta il miracolo, il mistero e l'autorità, oggi offrirebbe anche e soprattutto i consumi, il piccolo divismo dei mediocri, il narcisismo amorale dei reality, ecc.

E se nel passato il mezzo poteva essere quello della sottomissione esplicita al potere, del genuflettersi del suddito, della rinunzia ai diritti, oggi esso consiste invece nella rinunzia ai doveri, in una sorta di superomismo dei peggiori, in un dilagare della volgarità. Nella Ribellione delle masse Ortega y Gasset aveva detto profeticamente: «l'anima volgare, riconoscendosi volgare, ha l'audacia di affermare il diritto della volgarità e lo impone dovunque» [Nota: Ortega Y Gasset, La ribellione delle masse, Il Mulino, Bologna 1962, p. 12]. Il Grande Inquisitore ha imparato a cambiare spalla alle sue armi e ha arricchito il repertorio

delle tentazioni, lo ha adattato alla democrazia, affiancando alla vecchia voluttà di sottomissione quella che lo stesso Ortega chiamava l'arroganza del «signorino insoddisfatto», che ritiene a priori «buono e completo il suo patrimonio intellettuale e morale» e si sente perfetto «così com'è». Ma se il Grande Inquisitore è riuscito ad avvelenare i pozzi, questo è accaduto non solo per la sua potenza, ma anche perché il campo gli è stato lasciato libero dalla presunzione di quelli che nella Leggenda vengono chiamati i dodicimila santi, che misurano la loro tempra sfidando la solitudine e l'asprezza dei deserti. Una forza commovente e straordinaria, che deve però smettere di credere che molti altri sceglieranno la via del deserto, e deve provare a misurarsi con quella maggioranza che non li ha mai seguiti e non pensa di farlo. «I santi sono dodicimila per ogni generazione», non di più, una piccolissima minoranza sul piano quantitativo.

Per contendere realmente con il Grande Inquisitore i dodicimila santi devono uscire dalla loro trincea etica, voltarsi all'indietro e confrontarsi con il loro avversario proprio sul terreno della debolezza dell'uomo. E questo confronto s'imbatte subito in un problema imprevisto: nella società la forza morale è più difficile da individuare e forse diversamente distribuita rispetto a quanto non si creda. Ad esempio: una volta premesso che il principio di rispettare le regole non è negoziabile in quanto costituisce la base di ogni convivenza civile, occorre riconoscere che alcune categorie di persone sono in grado di rispettarlo più facilmente e a costi minori di altre che invece vivono sull'orlo di esso. In altri termini: la virtù è direttamente proporzionale alla tentazione che si deve combattere e respingere, e nella società esistono diverse gradazioni di esposizione alle tentazioni. Le tasse non sono belle, ma vanno pagate, perché senza di esse non esiste alcuna comunità; e tuttavia bisogna capire che diversa è la posizione di chi ricava il suo salario dal bilancio statale e in una situazione protetta rispetto alla concorrenza internazionale, e quella di chi vive invece su un mercato nel quale non esiste protezione. Lo stesso ragionamento potrebbe essere ripetuto per altre patologie sociali. Insomma, per estendere il rispetto delle regole occorre anche re-distribuire i rischi e le connesse esposizioni alle tentazioni. Se questa disuguaglianza di opportunità viene rimossa dall'analisi come se tutti fossero nelle stesse condizioni, il riconoscimento delle virtù è un gioco truccato.

In secondo luogo l'appello morale, quando viene rivolto alla maggioranza degli uomini, non può guardare con sprezzo la molla dell'interesse, non può farsi stritolare dalla contrapposizione radicale tra dover essere e essere, tra l'uomo noumenico, quello che in ossequio rigoroso agli imperativi morali è impermeabile ai bisogni del mondo sensibile, e l'uomo fenomenico, quello che, al contrario, rimane prigioniero di quello stesso mondo per tutta la vita. Certo, oggi è difficile condividere l'entusiasmo hegeliano di Marx sulla felice coincidenza tra gli interessi del proletariato e il «sogno di una cosa», e la meta della liberazione universale. Tutti abbiamo visto quanto quell'intersezione fosse fragile e provvisoria, animata da una concezione generosa e provvidenzialistica della storia. Simone Weil l'ha detto in modo straordinario ed implacabile: «Il grande errore dei marxisti e di tutto il XIX secolo è stato di credere che procedendo diritti davanti a sé, si salisse in aria» [Nota: S. Weil, Quaderni III, Adelphi, Milano 1988, p. 130].

La necessità di trovare forme di intersezione tra l'utile e il bene, di conquistare alleati «interessati» al bene è assolutamente vitale; se per la maggioranza degli uomini salire in aria è impossibile, non è detto che molti tra essi non possano essere aiutati a salire di qualche piano. Sarebbe bene, quindi, che almeno alcuni di quelli che potrebbero «salire in aria», invece di specchiarsi nella propria perfezione, mostrassero più curiosità e comprensione per la debolezza e persistente fanciullezza degli altri. Bisogna evitare, e mai come in questo caso la metafora è appropriata, di gettar via il bambino insieme all'acqua sporca. Chi pretende di combattere contro il Grande Inquisitore dovrebbe decostruire l'unica categoria delle debolezza, figlia dell'assolutismo etico, e riconoscere che essa è composta da diverse dimensioni, dovrebbe smettere di etichettare come debole ciò che spesso non riesce a capire. Abbiamo già parlato della distribuzione diseguale delle opportunità e della necessità di cambiarla. Abbiamo già detto che c'è un moralismo di ceto che non ci interessa. Ma ci sono altre dimensioni della debolezza

che occorrerebbe smettere di guardare con supponenza: il bisogno di protezione, l'affidarsi al rito e alla festa, il desiderio di ridere e giocare, la fede nell'aiuto della fortuna, sono solo alcune delle tante manifestazioni della nostra insufficienza ed imperfezione, della nostra condizione di esseri finiti. Se si vuole sbarrare la strada ai Grandi Inquisitori si devono criticare le risposte che essi danno a quei bisogni, non negarne la legittimità.

Tutti noi, in quanto esseri finiti, siamo sottoposti ad un logorio continuo, talvolta lento, talvolta improvviso e catastrofico. Anche se sulla nostra confezione non è scritta la data di scadenza, essa esiste anche per noi. E le nostre vicende, per quanto ordinate dalla nostra volontà, dipendono anche da una costellazione di eventi e coincidenze che non sono sotto il nostro controllo. È questa insicurezza a produrre il bisogno di protezione, a spingere l'uomo a chiedere aiuto a potenze superiori. Quel bisogno non è la creazione di un essere malvagio, ma nasce dalla nostra fragilità. Lo straordinario sviluppo delle tecnologie ha trasferito oggi gran parte della risposta a quel bisogno di protezione dalle mani degli sciamani e dei sacerdoti a quelle degli scienziati. Ma, come tante testimonianze ci ricordano, non ha cancellato l'insicurezza, perché anche la tecnica sposta i limiti, ma non li annulla. Tra le statistiche delle terapie e il nostro destino individuale il salto rimane abissale: come è possibile condannare chi, a dispetto di tutte le evidenze, spera in un miracolo? Una risposta che aspiri a parlare a tutto l'uomo non può che muoversi su più piani: da un lato provvedere alla costruzione di meccanismi tecnologici e istituzionali che riducano questa insicurezza, dall'altro, ben sapendo che essi lasceranno ugualmente scoperte una parte delle nostre paure, produrre una morale capace di non lasciarle a terra (anche perché esse cadenzano, sia pure in sordina, la nostra vita) e di far rimanere in minoranza il Grande Inquisitore.

In conclusione ci sia consentito ricordare alcuni passi di un grande libro, ricordato anche da Lévi-Strauss all'inizio del suo Il pensiero selvaggio [Nota: C. Lévi-Strauss, Il pensiero selvaggio, II Saggiatore, Milano 1964]. Parlando della differenza tra la stregoneria e la scienza tra gli Azande, E.E. Evans-Pritchard fa l'esempio di un vecchio granaio di un villaggio che crolla all'improvviso causando delle vittime. Un occidentale concentrerebbe tutta la sua attenzione sulle cause del crollo, e quindi sul lavoro di consunzione causato dalle termiti. Del resto, osserva Evans-Pritchard, anche «ogni zande sa che le termiti [...] rodono i sostegni e che anche il legno più duro dopo anni di impiego finisce con l'andare in rovina»[Nota: E. E. Evans-Pritchard, Stregoneria, oracoli e magia tra gli Azande, Angeli, Milano 1976, p. 107]. Ma l'attenzione dello zande è attirata da un altro quesito: perché, crollando, il granaio ha travolto proprio quelle particolari persone e non altre? A questa domanda la scienza non potrà mai rispondere perché si tratta di un problema che non la interessa, in quanto considera l'intersezione dei due eventi (il passaggio di alcune persone e il crollo del granaio) del tutto casuale. Ora l'universo magico nasce invece proprio dalla necessità di rispondere a questa domanda e costituisce un complesso e straordinariamente ricco sistema di risposte ad essa. Anche se quelle risposte appaiono a noi fantasiose, è necessario riconoscere che esse nascono proprio dalla volontà di confrontarsi con la morte di qualcuno, cercano di confrontarsi con la terribile casualità dalla quale siamo circondati, non la cancellano come irrilevante.

Una breve osservazione di Cesare Pavese sottolinea questo punto (e la cosa non può certo stupire perché l'interesse di Pavese per l'etnologia è ben noto): «La religione consiste nel credere che tutto quello che ci accade è straordinariamente importante. Non potrà mai sparire dal mondo proprio per questa ragione» [Nota: C. Pavese, Il mestiere di vivere 1935-1950, nuova edizione, Einaudi, Torino 1990, p. 122, corsivo di Pavese].

La lezione che ricaviamo da questo intreccio di citazioni è molto semplice e forse a questo punto quasi scontata: dobbiamo sperare di avere grande forza morale, ma questa forza non deve mai portarci a liquidare la nostra capacità di parlare con tutti e di provare a capirne le ragioni, a dimenticare l'enorme importanza che ogni essere umano possiede ai propri occhi, a prescindere dal suo grado di perfezione. Pascal dice: «Ognuno è a se stesso un tutto, perché, lui morto, tutto è morto per lui. Per questo ognuno crede di essere tutto a tutti» [Nota: B. Pascal, Pensieri, a

cura di Paolo Serini, Einaudi, Torino 1962, 254, p. 121]. La cosa peggiore che si può fare è lasciare l'altro uomo solo, perché prima o poi alla sua porta busserà l'ombra del Grande Inquisitore.

D'altra parte non dobbiamo neanche scansare il pensiero più inquietante, rimuovere la coscienza che nessuno mai ci potrà garantire che la nostra azione sia esente dai pericoli che circondano quella dell'Inquisitore, dalla tentazione di costruire una nuova dipendenza al posto di quella vecchia. La politica contiene dentro di sé una dimensione tragica, che è strettamente legata alla volontà di vincere, di affermare le proprie idee. Come ha scritto Weber, «il mondo è governato da demoni e chi s'immischia nella politica, ossia si serve della potenza e della violenza, stringe un patto con potenze diaboliche [...]. Chi non lo capisce in politica non è che un fanciullo» [Nota: M. Weber, Il lavoro intellettuale come professione, cit., p. 112-113.]. Chi non vuole rimanere rinchiuso nel narcisismo etico rischia dunque molto, è esposto continuamente al pericolo di perdersi, all'illusione di dominare ciò che in realtà lo sta dominando. E può quindi accadere che un mattino, mentre si guarda nello specchio, egli scopra riflessa nel vetro la figura del Grande Inquisitore. Noi siamo convinti che non si tratti di un esito necessario, perché non miriamo ad una vittoria totale: il dover essere e l'essere rimangono regni eterogenei e nessuno di essi può essere ridotto all'altro. Bisogna resistere alla tentazione di sedersi dall'una o dall'altra parte, accettare di rimanere in piedi, anche se si sta scomodi e ci si può stancare.

Indice del volume Prologo I. La debolezza e il potere La verità dell'Inquisitore I pericoli dell'aristocratismo etico Avvelenare i pozzi II. La zona grigia Il laboratorio del male La corruzione delle vittime La fragilità, il giudizio e il perdono Capire non vuol dire perdonare III. I nuovi interpreti della «Leggenda del Grande Inquisitore» Vecchi e nuovi inquisitori Sconfitta e redenzione Il difficile statuto della soggettività Le avventure dell'emancipazione Epilogo